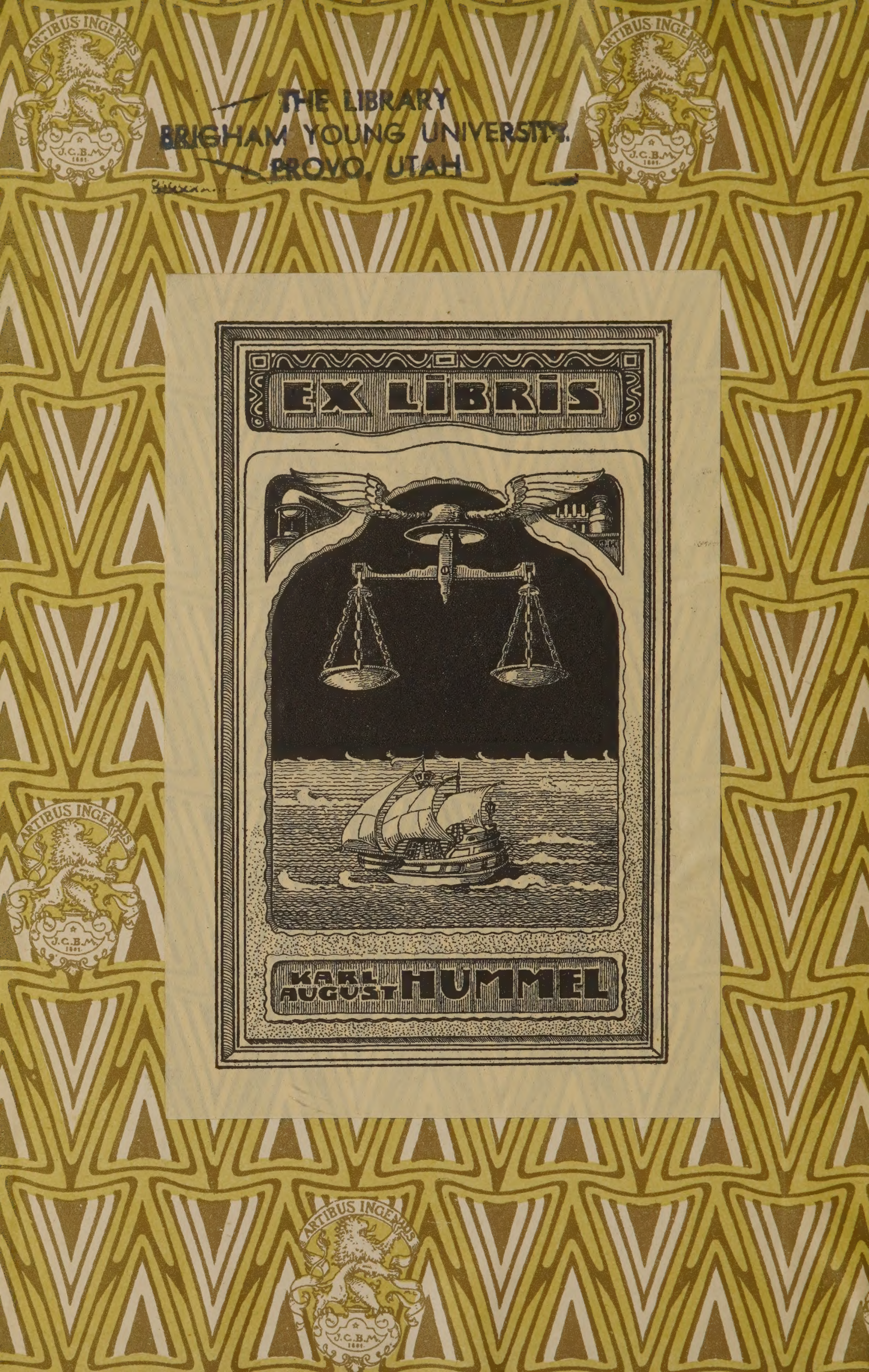
Windelband

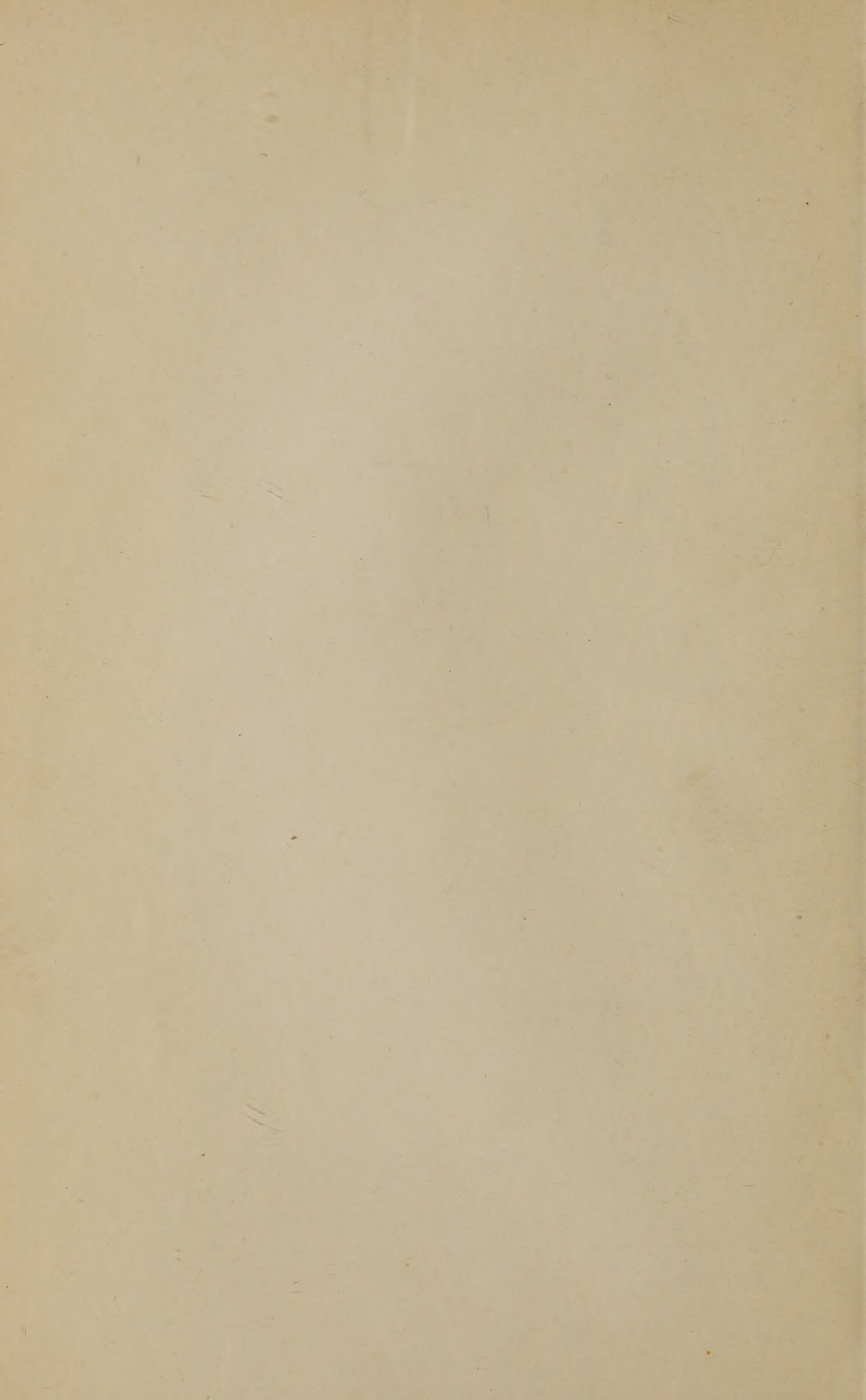
Präludien

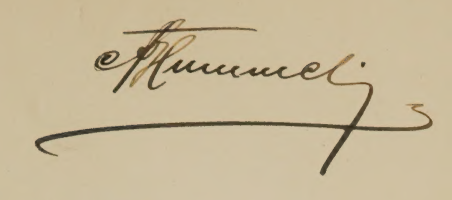
1




ARTIBUS INGENUS
J.C.B.M.
EX LIBRIS
KARL AUGUST HUMMEL


ARTIBUS INGENUIS
J.C.B.M.
1901





Präludien.

Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie.

Von

Wilhelm Windelband
Professor an der Universität Heidelberg.

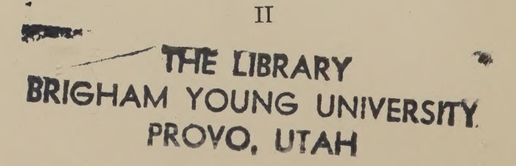
Vierte, vermehrte Auflage in zwei Bänden.

Erster Band.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1911.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig. 44191.



Vorwort.

Diese „Präludien“ sollen sich dem Leser als Vorstudien für eine systematische Behandlung der Philosophie darstellen und bilden in ihrem Zusammenhange ein Programm der Untersuchungen, die ich später auszuführen hoffe. Mit historischen Arbeiten noch für einige Jahre beschäftigt, ergriff ich mit Freude und Dank die mir von der geehrten Verlagsbuchhandlung gebotene Gelegenheit, schon jetzt mit den Grundgedanken meiner eigenen philosophischen Überzeugung vor die Öffentlichkeit zu treten.

Die zehn hier vereinigten Essays — von denen nur zwei, der dritte und der sechste, bisher gedruckt waren — sind unabhängig voneinander entstanden, und jeder von ihnen ist ein für sich bestehendes Ganzes. Aber sie erfüllen eine gemeinsame Aufgabe, indem sie, einander ergänzend und erläuternd, einen bestimmten Begriff der Philosophie in allgemeinverständlicher Weise zu möglichst vielseitiger Anschauung bringen. Jeder ist ein Versuch, den Leser von seiner gewöhnlichen Vorstellungsweise her auf einem der vielen dazu offenen Wege, bald indirekt durch die Geschichte, bald direkt durch die Probleme hindurch, in das hunderttorige Theben der Philosophie zu führen. Einige dieser Wege reichen bis mitten hinein; andere enden an der Schwelle oder vor den Toren. Es war meine Absicht, den von mir entworfenen Begriff der Philosophie in seiner

Stellung zu der historischen Entwicklung und den Hauptrichtungen früherer wie jetziger Philosophie, zu den übrigen Wissenschaften und dem gegenwärtigen Bildungszustande deutlich hervortreten zu lassen.

Im ganzen wird damit der Grundriß eines philosophischen Systems gezeichnet, für welches ich den Namen des Kritizismus in Anspruch nehme: denn dieser Grundriß ist, soweit ich sehen kann, völlig mit demjenigen der kantischen Philosophie identisch, so vielfach ich auch von der letzteren in der Formung des einzelnen begrifflichen Materials abweichen mag.

Wir alle, die wir im 19. Jahrhundert philosophieren, sind die Schüler Kants. Aber unsere heutige „Rückkehr" zu ihm darf nicht die bloße Erneuerung der historisch bedingten Gestalt sein, in welcher er die Idee der kritischen Philosophie darstellte. Je tiefer man den Antagonismus erfaßt, der zwischen den verschiedenen Motiven seines Denkens besteht, um so mehr findet man darin die Mittel zur Bearbeitung der Probleme, die er durch seine Problemlösungen geschaffen hat. Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen.

Straßburg i. E., im Oktober 1883.

Die neue Auflage, für deren vortreffliche Ausstattung ich meinem hochgeehrten Verleger, Herrn Dr. Siebeck, ganz besonderen Dank weiß, enthält die zehn Stücke der ersten in wesentlich unveränderter, nur hie und da stilistisch gefeilter Gestalt. Hinzugekommen sind erstens die Goethe-Rede, die ich zugunsten des in Straßburg zu errichtenden Denkmals für den jungen Goethe gehalten und unter den „Straßburger Goethevorträgen" (Verlag von K. Trübner

1899) habe erscheinen lassen, — und zweitens eine bisher nicht gedruckte Skizze zur Religionsphilosophie unter dem Titel „Das Heilige", die in systematischem Zusammenhange und in begrifflicher Entwicklung dieselben Gedanken ausführt, welche ich vor zwanzig Jahren in der poetischen Form der „Meditation" niedergelegt habe. Doch schien es mir nicht, daß diese dadurch überflüssig geworden wäre, und ich habe ihr daher ihren Platz am Ende der Sammlung nach wie vor gelassen.

Straßburg i. E., im Oktober 1902.

Für die dritte Auflage sind die bisherigen Stücke einer sorgfältigen Durchsicht in stilistischer und sachlicher Hinsicht unterworfen worden: umfangreichere Änderungen und Ergänzungen haben die beiden Abhandlungen „Normen und Naturgesetze" und „Kritische oder genetische Methode", zum Teil auch die „Vom Prinzip der Moral" erfahren; die religionsphilosophische Skizze „das Heilige" ist durch die Ausführung der früher nur angedeuteten Teile über das transzendente Wollen und Handeln inhaltlich abgerundet und um etwa die Hälfte ihres früheren Umfangs erweitert worden.

Hinzugekommen sind außer einem Vortrage über „Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance", der sich auf die prinzipielle Bedeutung der Renaissance für die geschichtsphilosophische Betrachtung zuspitzt, einerseits meine Straßburger Rektoratsrede „Geschichte und Naturwissenschaft", deren Aufnahme durch Vereinbarung mit ihrem bisherigen Verleger, Herrn E. Heitz, ermöglicht wurde, und andererseits der Vortrag „Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie", den ich im letzten Februar auf

Einladung Ihrer Königlichen Hoheiten des Großherzogs und der Großherzogin von Baden im Schloß zu Karlsruhe gehalten habe. Die Straßburger Rede wird hier aus prinzipiellen Gründen völlig unverändert in der Gestalt wiederholt, worin sie weit über meine Erwartung hinaus bekannt geworden ist. Was ich jetzt an ihr mehr zu ergänzen als zu ändern habe, ersieht der Leser aus dem Karlsruher Vortrage, der deshalb an die Spitze der Sammlung gestellt worden ist. Dieser erläutert vielleicht am besten, in welchem Sinne es gemeint war, wenn ich im Vorwort zu der ersten Auflage dieser „Präludien" mich des Satzes erkühnte: Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen.

Heidelberg, im Mai 1907.

Der Umfang der vierten Auflage ist so angewachsen, daß sich bei dem dankenswerten Entgegenkommen des Verlags die Teilung in zwei handliche Bände empfahl, von denen der erste mehr historischen, der zweite mehr systematischen Inhalts ist.

Zu dem in der Hauptsache unveränderten Bestande des Ganzen sind neu hinzugenommen:

1. der bei Kants hundertjährigem Todestage in dem Gedächtnisheft der „Kantstudien" erschienene Aufsatz „Nach hundert Jahren", der mir in seiner Zusammenstellung mit der 23 Jahre vorher gehaltenen Kantrede einen Blick in die dazwischen liegende Entwicklung des Kritizismus zu gewähren scheint,

2. die aus analogem Anlaß gleichfalls für die „Kantstudien" geschriebene Abhandlung „Schillers transzendentaler Idealismus",

3. die Akademierede über „Die Erneuerung des Hegelianismus“, veröffentlicht in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 1910, Nr. 10, und außerdem in C. Winters Verlag in Heidelberg,

4. der seinerzeit in Leipzig gehaltene und in der Zeitschrift „Der Salon“ 1877 gedruckte Vortrag über „Pessimismus und Wissenschaft“,

5. der Wiener Vortrag „Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben“, erschienen in den Veröffentlichungen des Vereins der Freunde des humanistischen Gymnasiums und sodann in der Zeitschrift „Das humanistische Gymnasium“,

6. der damit zusammenhängende Aufsatz „Bildungsschichten und Kultureinheit“, gedruckt in der Wiener „Zeit“ und ebenfalls im „Humanistischen Gymnasium“,

7. die Abhandlung „Kulturphilosophie und transszendentaler Idealismus“ aus der Zeitschrift „Logos“ (1910), eine Zusammenfassung der Grundgedanken meines im Oktober 1909 zu München gehaltenen Vortrages über „Weltanschauung“.

Bei der erneuten Durchsicht des Ganzen hat es mir nicht entgehen können, daß z. T. auch im Inhalt, besonders aber in der Form mancherlei Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Stücken dieser Sammlung bestehen. Ihre Abfassung erstreckt sich über einen Zeitraum von 35 Jahren, und es wäre zu verwundern, wenn sich in ihnen nicht die Wandlungen spiegelten, die der Autor inzwischen durchgemacht hat. Ich habe mir keine Mühe gegeben, dies Verhältnis zu verdecken, und auf sachliche Zusätze und Änderungen, wie ich sie z. T. bei der dritten Auflage versuchte, ist diesmal grundsätzlich verzichtet: ich habe vielmehr, von geringfügigen stilistischen Ausbesserungen ab-

gesehen, jedes Stück in seiner ursprünglichen Gestalt aufrechterhalten. Denn ich darf darauf vertrauen, daß die Verschiedenheiten, die so zutage treten, auch dem Leser nichts anderes bedeuten werden, als die Entwicklungsfähigkeit des Grundgedankens, aus dem alle diese Blätter mit der Zeit hervorgewachsen sind.

Heidelberg, im September 1911.

Wilhelm Windelband.

Inhalt des ersten Bandes.



Inhalt des zweiten Bandes.

Seite



Was ist Philosophie?

(Über Begriff und Geschichte der Philosophie.)

Namen haben ihre Geschicke, aber selten so sonderbare wie das Wort „Philosophie". Wenden wir uns mit der Frage, was eigentlich Philosophie sei, an die Geschichte und sehen wir uns bei denjenigen, welche man Philosophen genannt hat und etwa noch nennt, nach ihrer Auffassung dessen um, was sie trieben und treiben, so erhalten wir so vielgestaltige und so weit voneinander abliegende Antworten, daß es völlig aussichtslos sein würde, diese buntschillernde Mannigfaltigkeit auf einen einfachen Ausdruck und die ganze Fülle dieser wechselnden Erscheinungen unter einen einheitlichen Begriff bringen zu wollen[1].

Oft genug freilich ist der Versuch dazu, namentlich von Historikern der Philosophie, gemacht worden; da hat man von den besonderen Inhaltsbestimmungen absehen wollen, mit denen jeder Philosoph die Quintessenz der von ihm gewonnenen Ansichten und Einsichten schon in die Aufstellung seiner Aufgabe hineinzulegen gewöhnt ist, und so dachte man zu einer rein formalen Definition zu gelangen, welche von dem Wechsel der zeitlichen und der nationalen Anschauungen ebenso wie von der Einseitigkeit persönlicher Überzeugungen unabhängig und deshalb geeignet wäre, alles unter sich zu befassen, was je Philosophie genannt

1) Über die Definitionen der Philosophie näheres bei W. Windelband, Geschichte der Philosophie (5. Aufl. 1910) §§ 1 und 2.

worden ist. Aber mag man dabei die Philosophie als Lehre vom Absoluten oder als Selbsterkenntnis des Menschengeistes oder wie immer bezeichnen, stets wird die Definition zu weit oder zu eng erscheinen; immer namentlich wird es historische Gebilde geben, welche, mit dem Namen der Philosophie bezeichnet, doch der einen oder der anderen jener formalen Begriffsbestimmungen sich nicht unterordnen lassen.

Es wäre nutzlos, oft Gesagtes zu wiederholen und die negativen Instanzen beizubringen, welche sich aus der Geschichte gegen jeden derartigen Versuch leicht hervorsuchen lassen. Dagegen empfiehlt es sich, den Gründen dieser Erscheinung etwas genauer nachzugehen. Bekanntlich verlangt die Logik für eine giltige Definition die Angabe des nächst höheren Gattungsbegriffs und des artbildenden Merkmals: beide Erfordernisse aber scheinen in diesem Falle nicht erfüllbar.

Zunächst freilich wird man mit der Behauptung bei der Hand sein, der höhere Begriff, unter welchen die Philosophie gehöre, sei derjenige der Wissenschaft. Es wäre auch nur ein schwacher Einwurf, darauf hinzuweisen, daß in diesem Falle die Art zeitweise sich mit der Gattung völlig deckt, so z. B. im Anfange des griechischen Denkens, wo es eben nur noch die eine ungeteilte Wissenschaft gibt, oder später in solchen Perioden, wo die universalistische Tendenz eines Descartes oder Hegel die übrigen „Wissenschaften" als solche nur insofern anerkennt, als sie sich zu Teilen der Philosophie machen lassen. Das beweist nur, daß das Verhältnis zwischen dieser Art und der Gattung kein konstantes ist, läßt aber den Charakter der Philosophie als Wissenschaft unangefochten. Ebensowenig ließe sich die Unterordnung der Philosophie unter den Begriff der Wissenschaft durch den Nachweis wiederlegen, daß in den meisten philosophischen Lehren durchaus unwissenschaftliche Elemente und Gedankengänge sich vorfinden. Auch das be-

wiese nur, wie wenig die wirkliche Philosophie bisher ihre Aufgabe löste, und dafür ließen sich aus der Geschichte anderer „Wissenschaften“ Parallelerscheinungen anführen, wie die Fabelzeit der Historie, das alchymistische Kindesalter der Chemie oder die astrologische Schwärmperiode der Astronomie. Trotz aller Unvollkommenheit also würde die Philosophie den Namen einer Wissenschaft verdienen, wenn sich nur feststellen ließe, daß alles dasjenige, was man Philosophie nennt, Wissenschaft sein wolle und es bei richtiger Ausführung auch sein könne. Dem ist aber nicht so. Bedenklich schon würde jene Unterordnung, wenn sich zeigen ließe — und es läßt sich zeigen und ist gezeigt worden —, daß die Aufgaben, welche die Philosophen nicht nur gelegentlich sich gestellt, sondern als ihr eigentliches Ziel bezeichnet haben, auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntnis nun und nimmer zu lösen sind. Wenn der zunächst von Kant erbrachte und seitdem in vielen Variationen wiederholte Beweis von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Metaphysik richtig ist, so fallen damit aus dem Bereiche der „Wissenschaft“ alle diejenigen „Philosophien“ heraus, welche wesentlich metaphysischer Tendenz sind: und das trifft bekanntlich nicht etwa untergeordnete Erscheinungen, sondern jene Höhepunkte der Geschichte der Philosophie, deren Namen in aller Munde sind. Ihre „Begriffsdichtungen“ können also unter den Begriff der Wissenschaft nicht objektiv, sondern nur in dem subjektiven Sinne subsumiert werden, daß sie wissenschaftlich leisten wollten und geleistet zu haben glaubten, was sich wissenschaftlich gar nicht leisten läßt. Aber nicht einmal die Allgemeinheit dieses subjektiven Anspruchs, die Philosophie solle Wissenschaft sein, läßt sich bei ihren Vertretern finden. Derer schon sind nicht wenige, welchen das wissenschaftliche Element höchstens als mehr oder minder unumgängliches Mittel für den eigentlichen Zweck der Philosophie gilt: wer in der

letzteren eine Lebenskunst sieht, wie die Philosophen der hellenistischen und römischen Zeit, der sucht in ihr nicht mehr, wie es sich für eine Wissenschaft gebührt, das Wissen um des Wissens willen: und wenn man bei dem wissenschaftlichen Denken nur eine Anleihe macht, so ist es hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit ganz das Gleiche, ob man das zu politischem, technischem, moralischem, religiösem oder sonst einem anderen Zwecke tut. Doch auch unter denjenigen, denen die Philosophie eine Erkenntnis ist, sind viele sich klar bewußt, daß sie diese Erkenntnis nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung gewinnen können: der Mystiker nicht zu gedenken, denen die ganze Philosophie als eine Erleuchtung gilt, — wie oft wiederholt sich in der Geschichte das Geständnis, die letzten Wurzeln philosophischer Überzeugung seien nicht in wissenschaftlicher Beweisführung zu finden! Da wird das Gewissen mit seinen Postulaten, da wird die Vernunft als eine Wahrnehmung unergründlicher Lebenstiefen, da wird die Kunst als Organon der Philosophie, da wird ein geniales Auffassen, eine ursprüngliche „Intuition", da wird eine göttliche Offenbarung als Ankergrund bezeichnet, an dem die Philosophie sich über den Wellen der wissenschaftlichen Bewegung festzulegen habe: gesteht doch selbst der Mann, in welchem viele Zeitgenossen den Philosophen par excellence verehren, Schopenhauer, vielfach ein, daß seine Lehre, nicht durch methodische Arbeit gewonnen oder beweisbar, nur vor dem überschauenden „Blicke" sich gestalte, der das von der Wissenschaft Erkannte zusammenschauend erst deute.

Es fehlt also viel daran, daß die Philosophie dem Begriffe der Wissenschaft so einfach unterstellt werden dürfte, wie man es sich wohl, verführt durch äußere Einrichtungen und gewohnheitsmäßige Bezeichnungen, vorstellt. Gewiß kann der Einzelne sich einen Begriff von der Philosophie machen, welcher diese Unterstellung er-

laubt: das ist geschehen, das wird immer wieder geschehen, und wir selbst wollen es versuchen. Aber wenn man die Philosophie als ein reales historisches Gebilde betrachtet, wenn man alles dasjenige vergleicht, was in der geistigen Bewegung der europäischen Völker als Philosophie bezeichnet wird, so ist jene Subsumtion nicht gestattet. Das Bewußtsein davon zeigt sich in mancherlei Formen. In der Geschichte der Philosophie selbst nimmt es die Gestalt an, daß immer wieder von Zeit zu Zeit die Bestrebungen auftauchen, die Philosophie endlich „zur Wissenschaft zu erheben". Damit hängt es zusammen, daß, wo auch immer philosophische Richtungen im Streit sind, jede die Neigung zeigt, den Charakter der Wissenschaftlichkeit für sich allein in Anspruch zu nehmen und ihn der feindlichen Ansicht abzusprechen. Die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Philosophie ist eine von altersher beliebte Streitphrase. Platon und Aristoteles haben zuerst ihre Philosophie als die Wissenschaft (ἐπιστήμη) der Sophistik als der unwissenschaftlich voraussetzungsvollen Meinung (δόξα) entgegengestellt, um mit einer Umkehrung, die man einen Witz der Geschichte nennen könnte, pflegen heutzutage die positivistischen und relativistischen Erneuerer der Sophistik ihre Lehre als die „wissenschaftliche" Philosophie derjenigen gegenüberzustellen, welche die große Errungenschaft der griechischen Wissenschaft noch aufrecht erhält. Von den außerhalb Stehenden aber werden doch diejenigen die Philosophie nicht für eine Wissenschaft halten, welche in ihrer Geschichte nichts weiter sehen, als die „Geschichte der menschlichen Irrtümer". Wer endlich noch nicht durch die seichte Überhebung moderner Vielwisserei den Respekt vor der Geschichte verloren hat, wer noch bewunderungsvoll vor den großen Gedankengebilden der Philosophie steht, der wird sich doch klar machen müssen, daß es keineswegs immer die wissenschaftliche Bedeu-

tung ist, der er dabei seinen Tribut zollt, sondern hier die Energie edelster Lebensanschauung, dort die künstlerische Harmonisierung widerstrebender Ideen, — hier die Weite weltumspannender Vorstellungen, dort die ordnende Macht kombinatorischer Gedankenarbeit.

In der Tat verlangen die historischen Tatsachen, von einer so unbedingten Unterordnung der Philosophie unter den Begriff der Wissenschaft, wie sie fast überall angenommen wird, Abstand zu nehmen. Der offene Blick des Historikers wird vielmehr in ihr eine vielverzweigte, proteusartige Kulturerscheinung sehen müssen, die sich nicht einfach schematisieren oder rubrizieren läßt; er wird verstehen, daß man mit jener üblichen Subsumtion der Philosophie nicht minder als der Wissenschaft Unrecht tut, — jener, indem man ihrem weitausgreifenden Streben ein zu enges Kleid aufzwängt —, dieser, indem man sie für alles verantwortlich macht, was aus zahlreichen anderen Quellen in die Philosophie einströmt.

Allein gesetzt auch, man könnte die historische Erscheinung der Philosophie unter den Begriff der Wissenschaft subsumieren und alles, was dagegen spricht, auf die Unvollkommenheit der einzelnen Philosophien schieben, so entsteht die nicht minder schwierige Frage, wodurch sich nun innerhalb dieser Gattung die Philosophie als besondere Art von den übrigen Wissenschaften unterscheiden soll. Auch auf diese zweite Frage gibt die Geschichte — und nur von dieser ist hier zunächst die Rede — keine allgemeingiltige Antwort. Unterscheiden kann man die Wissenschaften teils nach ihren Gegenständen, teils nach ihren Methoden: aber in keiner von beiden Hinsichten läßt sich ein für alle historischen Erscheinungen der Philosophie gleichbleibendes Merkmal feststellen.

Was zunächst die Gegenstände betrifft, so stehen neben solchen Systemen der Philosophie, welche alles, was ist oder gar „was möglich ist", zu ihrem Objekte machen,

ebenso bedeutsame andere, die ihr Untersuchungsgebiet eng begrenzen, sei es z. B. auf die „letzten Gründe“ des Seins und Denkens, sei es auf die Lehre vom Geist, sei es auf die Theorie der Wissenschaft, usw. Ganze Wissensgebiete, die für den einen, wenn nicht das einzige, so doch das hauptsächlichste Feld philosophischer Bearbeitung sind, werden von dem anderen ausdrücklich aus dem Bereiche der Philosophie ausgeschieden. Es gibt Systeme, welche nichts sein wollen als Ethik; es gibt andere, welche, die Philosophie auf Erkenntnistheorie beschränkend, die Untersuchung der moralischen und gar der ästhetischen Probleme der psychologischen und biologischen Entwicklungsgeschichte anheimgeben möchten. Es gibt Systeme, in denen die Philosophie ganz in Psychologie aufgelöst wird: es gibt andere, welche sich sorgfältig gegen die Psychologie als eine empirische Wissenschaft abgrenzen. Von vielen vorsokratischen „Philosophen“ kennen wir kaum anderes als einige Beobachtungen und Theorien, die man heutzutage in die Physik, Astronomie, Meteorologie usw. verweisen, niemals aber als philosophisch bezeichnen würde: in den späteren Systemen erscheint bald eine eigene Naturansicht als integrierender Bestandteil, bald wird darauf prinzipiell Verzicht getan. In jeder mittelalterlichen Philosophie liegt der Schwerpunkt des Interesses auf Fragen, welche jetzt Gegenstand der Theologie sind; die Entwicklung der neueren Philosophie weist diese Fragen von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr von sich ab. Die Probleme des Rechts oder der Kunst stellen hier die wichtigsten Objekte der Philosophie dar: dort leugnet man die Möglichkeit ihrer philosophischen Behandlung. Von einer Geschichtsphilosophie hat wie das ganze Altertum, so auch die Mehrzahl der metaphysischen Systeme vor Kant nichts gewußt: heutzutage ist sie eine der wichtigsten Disziplinen geworden.

Aus dieser Verschiedenheit der Gegenstände der Philo-

sophie ergibt sich nun eine nicht unerhebliche, prinzipiell bisher noch kaum behandelte[1]) Schwierigkeit für den Historiker, die Frage nämlich, in welcher Ausdehnung und in welchen Grenzen er die von einem Philosophen herrührenden Ansichten und Lehren, abgesehen von der biographischen Bedeutung, die sie zur Charakteristik seiner Persönlichkeit haben können, in die Geschichte der Philosophie aufnehmen soll. Nur zwei völlig konsequente Wege scheinen hier offen zu stehen: entweder man folgt der Geschichte selbst in alle Wunderlichkeiten ihrer Namengebung und läßt die historische Darstellung ganz ebenso wie das „philosophische" Interesse von dem einen Gegenstande zum anderen wandern, oder man legt eine bestimmte Definition der Philosophie zugrunde und vollzieht nach dieser die Auswahl und die Ausscheidung der einzelnen Lehren. Im ersteren Falle erkauft man die „historische Objektivität" durch eine verwirrende Verschiedenartigkeit und Zusammenhangslosigkeit der Gegenstände; im anderen Falle beruht die Einheitlichkeit und Durchsichtigkeit, welche erreicht wird, auf der Einseitigkeit, mit der man eine persönlich bestimmte Voraussetzung als Schema in die geschichtliche Bewegung hinein verlegt. Die meisten Historiker der Philosophie haben, ohne darüber Rechenschaft zu geben oder auch wohl geben zu können, einen Mittelweg eingeschlagen, indem sie solche Theorien der Philosophen, welche in das Detail der besonderen Wissenschaften eingreifen, nur in ihrem prinzipiellen Zusammenhange mit der Gesamtlehre entwickelt und auf die Reproduktion der speziellen Durchführung, je nach der Ausdehnung ihrer Arbeit, mehr oder minder verzichtet haben. Da jedoch dafür ein bestimmtes Kriterium nicht angegeben ist und auch nicht in selbstverständlich allgemeingiltiger Weise

---

1) Vgl. des Verfassers Abhandlung über „Geschichte der Philosophie" in der Festschrift für Kuno Fischer, Heidelberg 1905, Bd. II S. 190ff.

angegeben werden kann, so hat an Stelle dessen meist die Willkürlichkeit des persönlichen Interesses oder die Zufälligkeit eines gewissen Taktgefühles treten müssen.

Diese Schwierigkeit ist, wie die geschichtlichen Verhältnisse einmal liegen, prinzipiell in der Tat nicht zu heben: und sie wird hier nur als eine notwendige Folge davon erwähnt, daß sich aus historischer Vergleichung nicht in allgemeingiltiger Weise der Gegenstand der Philosophie feststellen läßt. Die Geschichte zeigt vielmehr, daß im Umkreise dessen, worauf sich die Erkenntnis richten kann, nichts ist, was nicht schon irgend einmal in die Philosophie hineingezogen, und ebenso nichts, was nicht schon irgend einmal von ihr ausgeschlossen worden wäre.

Um so begreiflicher erscheint die Tendenz, das artbildende Merkmal der Philosophie nicht im Gegenstande, sondern in der Methode zu suchen und zu meinen, daß die Philosophie zwar eben dieselben Gegenstände wie andere Wissenschaften, aber mit einer ihr eigenen Methode behandle, woraus sich dann ergebe, daß sie gewisse Gegenstände, die ihrer Methode unzugänglich seien, von sich ablehne, andere dagegen, welche sich für ihre Behandlung besonders eignen, stets für sich in Anspruch nehmen müsse. Ein solcher Versuch, wie ihn in großem Maßstabe Wolff gemacht hat, indem er für jede Objektgruppe der wissenschaftlichen Erkenntnis eine philosophische und eine, wie man damals sagte „historische", wie man heute sagt „empirische" Disziplin nebeneinander stellte, — ein solcher Versuch läßt sich im theoretischen Entwurf sehr gut durchführen; aber auch er genügt nicht zu einer geschichtlichen Begriffsbestimmung der Philosophie, — aus dem einfachen Grunde, weil selbst unter denjenigen Philosophen, welche für ihre Wissenschaft eine besondere Methode in Anspruch nehmen (und das sind bei weitem nicht alle) nicht die geringste Übereinstimmung hinsichtlich dieser „philosophischen Methode" obwaltet. Weder läßt

sich daher mit historischer Allgemeingiltigkeit von einer besonderen wissenschaftlichen Behandlungsweise sprechen, deren Anwendung das Wesen der Philosophie ausmache, noch läßt sich irgendwie behaupten, daß dies Wesen überall in dem, wenn auch unfertigen Streben nach einer solchen Methode zu finden sei. Denn einerseits wollen alle diejenigen, denen die Philosophie über die wissenschaftliche Arbeit hinauswächst, folgerichtig von einer philosophischen Methode überhaupt nichts wissen, andererseits verfallen gerade diejenigen, welche die Philosophie „zur Wissenschaft erheben" wollen, sehr häufig dem Bestreben, ihr die auf besonderen Gebieten bewährte Methode anderer Wissenschaften, z. B. der Mathematik oder der induktiven Naturforschung, aufzuzwängen. Wo endlich eine eigene Methode der Philosophie aufgestellt worden ist, wie weit ist sie von allgemeiner Anerkennung entfernt! Die dialektische Methode der deutschen Philosophie gilt den meisten als eine wunderliche und törichte Marotte, und wenn Kant für die Philosophie die „kritische" Methode festgestellt zu haben glaubte, so sind die Historiker noch heute nicht einmal darüber einig, was er damit gemeint hat.

Diese Bemerkungen ließen sich durch zahlreiche Beispiele weiter ausspinnen: aber bei der logischen Bedeutung, welche einer negativen Instanz beiwohnt, auch wenn sie nur geringsten Umfanges ist, genügen schon die hier erwähnten Fälle, um zu beweisen, daß es in alle Wege unmöglich ist, durch historische Induktion einen allgemeinen Begriff der Philosophie zu finden, der alle geschichtlichen Erscheinungen, die Philosophie genannt werden, und auch nicht mehr unter sich umfaßte. Geht es nicht an, die Philosophie restlos unter den Gattungsbegriff der Wissenschaft zu subsumieren, so ist das bei anderen Gattungsbegriffen von Kulturtätigkeiten, wie etwa Kunst, Dichtung, erst recht nicht möglich: und so

muß man darauf verzichten, auf historischem Wege den nächst höheren Begriff für die Philosophie aufzufinden. Daß aber jede Philosophie ein Geistesprodukt, ein Vorstellungsgebilde ist, das wird zwar niemand bestreiten, aber auch niemand als eine irgendwie verwertbare Einsicht betrachten. Es geht, scheint es, den Philosophen so, wie etwa allen den menschlichen Individuen, welche den Namen Paul tragen, und bei denen auch niemand ein gemeinsames Merkmal aufweisen könnte, um dessenwillen sie alle diesen gemeinsamen Namen tragen. Alle Namengebung beruht auf historischer Willkürlichkeit und kann sich deshalb von dem Wesen des zu Benennenden mehr oder minder unabhängig und fern halten, und so scheint, wenn man den ganzen Verlauf der Zeiten in Betracht zieht, auch für den Namen „Philosophie" zu gelten, daß der Gemeinsamkeit des Wortes keine Einheitlichkeit des begrifflich zu bestimmenden Wesens entspricht. Beschränkt man sich auf kürzere Zeiträume oder auf einzelne Kulturkreise, so wird man vielleicht in jedem darunter einen konstanten Sinn mit dem Namen der Philosophie verbunden finden: allein dieser hört zu gelten auf, sobald man das Wort durch die ganze Geschichte hindurch in seiner Anwendung verfolgt.

Dies Resultat der historischen Betrachtung sieht nun freilich äußerst bedenklich aus: denn bliebe es ohne Ergänzung, so würde dadurch eine allgemeine Geschichte der Philosophie sinnlos werden. Sie hätte dann gerade so viel Wert, wie etwa wenn es jemandem einfallen wollte (um auf den obigen Vergleich zurückzukommen), eine Geschichte aller Menschen zu schreiben, welche Paul geheißen haben. Hieraus erklärt es sich, daß gerade denjenigen „Selbstdenkern", welche einen eigenen, scharf bestimmten Begriff der Philosophie aufgestellt haben, wie etwa Kant und Herbart, die übliche Geschichte der Philosophie, die ihnen so viel Unverwandtes bieten mußte, fern und un-

sympathisch geblieben ist, während andererseits bekanntermaßen die Zeiten des Eklektizismus, der da nie recht weiß, was er eigentlich Philosophie nennen soll, stets auch diejenigen der historischen Beschäftigung mit der Philosophie gewesen sind. Soll aber diese historische Besinnung doch einen vernünftigen Sinn behalten, obwohl sie keinen allgemeinen Begriff der Philosophie aufzuweisen vermag, so setzt das voraus, daß der Wechsel, welchen der Name „Philosophie" im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, nicht bloße Willkür und Zufälligkeit bedeutet, sondern selbst einen vernünftigen Sinn und einen eigentümlichen Wert hat. Wenn trotz aller Wunderlichkeit individueller Digressionen die Geschichte des Namens „Philosophie" der Ausdruck einer in dem Zusammenhange des Kulturlebens der europäischen Menschheit tief bedeutsamen Entwicklung ist, so behält die Geschichte dieses Namens und der darunter begriffenen besonderen Erscheinungen nicht allein trotz, sondern gerade wegen dieses Wechsels der Bedeutung einen selbständigen und wertvollen Sinn.

Nicht anders aber verhält es sich damit in der Tat: und nur, wenn man sich diese Geschichte des Namens Philosophie klar gemacht hat, wird man auch bestimmen können, was in Zukunft mit dem Anspruch auf mehr als individuelle Giltigkeit berechtigt sein soll, diesen Namen zu tragen.

Den Griechen verdanken wir, wie das Wort, so auch die erste Bedeutung der *φιλοσοφία*. Um die Zeit Platons, wie es scheint, zur technischen Bezeichnung geworden, bedeutet das Wort genau das, was wir heute im Deutschen mit dem Worte „Wissenschaft" bezeichnen[1]), und was frei-

1) Man sollte das nie bei Übersetzungen vergessen, in denen vielfach Mißverständnisse entstehen, wenn man *φιλοσοφία* durch „Philosophie" wiedergibt und damit die Gefahr hervorruft, daß der moderne Leser das Wort in dem heutigen viel engeren Sinne versteht. Statt vieler Beispiele eins! Ein bekanntes platonisches Wort übersetzt man

lich glücklicherweise noch viel mehr umfaßt, als das englische und französische science. Es ist der Name, welchen ein eben geborenes Kind erhält. Weisheit, die in Gestalt uralter mythischer Erzählungen von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbt, Sittenlehren, welche den reflektierten Ausdruck der Volksseele bilden, Lebensklugheit, die, Erfahrung an Erfahrung reihend, der neuen Generation den Lebensweg erleichtert, praktische Kenntnisse, welche im Kampf ums Dasein an den einzelnen Aufgaben und ihrer Lösung gewonnen und im Laufe der Zeiten zu stattlichem Wissen und Können angehäuft werden, — das alles hat es von jeher bei jedem Volke und zu jeder Zeit gegeben. Aber die „Neugierde" des von der Not des Lebens befreiten Kulturgeistes, der in edler Muße zu forschen beginnt, um ohne jeden praktischen Zweck, ohne jedes Hinblicken auf religiöse Erbauung oder sittliche Veredelung das Wissen nur um seiner selbst willen zu haben und an ihm als einem absoluten, völlig unabhängigen Werte Genuß zu finden, — diesen reinen Wissenstrieb haben die Griechen zuerst entfaltet, und damit sind sie die Schöpfer der Wissenschaft geworden. Wie den „Spieltrieb", so haben sie auch den Wissenstrieb aus den Umschlingungen mythischer Vorstellungen, aus dem Dienste sittlicher und alltäglicher Bedürfnisse herausgehoben, und so haben sie, wie die Kunst, auch die Wissen-

---

leicht so: „Es werde der Übel der Menschheit kein Ende sein, ehe nicht entweder die Herrscher philosophieren oder die Philosophen herrschen, d. h. ehe nicht politische Macht und Philosophie zusammmenfallen". Wie bequem zu belächeln, wenn man dabei unter „philosophieren" an metaphysische Grübeleien und unter „Philosophen" an unpraktische Professoren und einsame Gelehrte denkt! Aber man übersetze nur richtig! Und wenn man dann findet, daß Platon nichts weiter verlangt hat, als daß die Regierung in den Händen der wissenschaftlichen Bildung sein solle, so sieht man vielleicht ein, wie prophetisch er der Entwicklung des europäischen Lebens mit jenem Ausspruche vorgegriffen hat. Vgl. des Verfassers „Platon" (5. Aufl., Stuttgart 1910) S. 186 f.

schaft zu selbständigen Organen des Kulturlebens gemacht. In der phantastischen Verschwommenheit orientalischen Wesens verlaufen sich die Anfänge künstlerischen und wissenschaftlichen Triebes in das Gewebe eines ungeschiedenen Gesamtlebens: die Griechen als die Führer des Occidentalismus beginnen damit, das Ungeschiedene zu scheiden, das embryonal Unentfaltete zu differenzieren und für die höchsten Tätigkeiten des Kulturmenschen die Arbeitsteilung zu finden. So ist die Geschichte der griechischen Philosophie die Geburtsgeschichte der Wissenschaft: das ist ihr tiefster Sinn und ihre unvergängliche Bedeutung. Langsam löst sich der Wissenstrieb von dem allgemeinen Grunde ab, in den er ursprünglich eingebettet ist; dann versteht er sich selbst, spricht sich stolz und übermütig aus und vollendet sich endlich, indem er den Begriff der Wissenschaft in voller Klarheit und in seiner ganzen Ausdehnung erzeugt. Von der Forschung des Thales nach dem Urgrund aller Dinge bis zur Logik des Aristoteles — es ist Eine große typische Entwicklung, deren Thema die Wissenschaft bildet.

Diese Wissenschaft richtet sich deshalb auf alles, was überhaupt Objekt des Wissens werden kann oder werden zu können scheint: sie umspannt das All, die ganze Vorstellungswelt. Was der selbständig gewordene Wissenstrieb als Material für seine Betätigung vorfindet in den Mythologemen der Vergangenheit, in den Lebensregeln der Weisen und Dichter, in den praktischen Kenntnissen eines vielgeschäftigen Handelsvolks, — das ist doch noch so gering, daß es recht gut sich in Einem Kopfe vereinigt und mit wenigen Grundbegriffen verarbeitet werden kann. Und so ist in Griechenland Philosophie die Eine, ungeteilte Wissenschaft.

Aber der so begonnene Differenzierungsprozeß schreitet notwendig fort. Das Material wächst, und vor dem erkennenden und ordnenden Geiste gliedert es sich in die ver-

schiedenen Gruppen von Gegenständen, die eben deshalb auch verschieden behandelt sein wollen. Die Philosophie beginnt sich zu teilen: es scheiden sich die einzelnen „Philosophien" aus, von denen nun schon jede die Lebensarbeit eines Forschers für sich in Anspruch nimmt. Der griechische Geist tritt in das Zeitalter der Spezialwissenschaften. Allein, wenn jede davon den Namen ihres Gegenstandes annimmt, — wo bleibt der Name der Philosophie?

Er haftet zunächst an dem Allgemeinen. Der gewaltige, systematisierende Geist des Aristoteles, in welchem sich jener Differenzierungsprozeß vollzogen hat, schuf neben den anderen auch eine „erste" Philosophie, d. h. eine grundlegende Wissenschaft, welche, später auch Metaphysik genannt, über den höchsten und letzten Zusammenhang aller Erkenntnisse handelte; hier vereinigten sich alle an den einzelnen Aufgaben der Wissenschaft erzeugten Begriffe zu einem Gesamtbilde des Universums, und für diese höchste, alles umfassende Leistung blieb deshalb der ursprüngliche Name der Gesamtwissenschaft erhalten.

Allein zugleich trat ein anderes Moment hinzu, welches nicht in der rein wissenschaftlichen, sondern in einer allgemeinen Kulturbewegung seinen Grund hatte. Jene Teilung der wissenschaftlichen Arbeit fiel in die Zeit des Niedergangs des Griechentums. An die Stelle der nationalen Kulturen trat eine Weltkultur, in der die griechische Wissenschaft zwar ein wesentliches Bindemittel bildete, aber doch hinter den anderen Bedürfnissen zurück- oder in deren Dienst trat. Das Griechentum ging in den Hellenismus, der Hellenismus in das römische Reich auf. Ein ungeheurer sozialer Mechanismus bereitete sich vor, der das nationale Leben mit seinen Sonderinteressen verschlang, der das Individuum als ein verschwindendes Atom einem unfaßbaren und fremden Ganzen gegenüberstellte, der endlich durch die Zuspitzung des gesellschaftlichen Wettkampfes den einzelnen nötigte, so sehr als möglich sich

unabhängig zu machen und so viel als möglich von Glück und Zufriedenheit für sich aus dem großen Lärm in die Stille des Einzeldaseins zu retten. Wo die Geschicke der äußeren Welt vernichtend über ganze Völker und gewaltige Reiche dahinrollten, da schien nur noch im Innern der Persönlichkeit Glück und Genuß zu winken, und so wurde für alle Besseren die Frage nach der rechten Einrichtung des persönlichen Lebens die wichtigste und brennendste. Vor der Lebhaftigkeit dieses Interesses erlahmte der reine Wissenstrieb: nur so weit noch wurde die Wissenschaft geschätzt, als sie diesem Interesse dienen konnte, und jene „erste Philosophie" schien ihr wissenschaftliches Weltbild nur noch dazu darzubieten, daß man einsehe, welche Stellung in dem allgemeinen Zusammenhange dem Menschen zukomme und wie er danach sein Leben einzurichten habe. Den Typus dieser Bewegung sehen wir in der Stoa. Die Unterordnung des Wissens unter das Leben ist der allgemeine Charakter dieser Zeit, und ihr heißt deshalb die Philosophie eine Lebenskunst und eine Tugendübung. Die Wissenschaft ist kein Selbstzweck mehr: sie ist das vornehmste Mittel der Glückseligkeit. Das neue Organ des menschlichen Geistes, das die Griechen entwickelt haben, tritt in langandauernde Dienstbarkeit.

Mit den Jahrhunderten wechselt es den Herrn. Während die Spezialwissenschaften in den Dienst der einzelnen sozialen Bedürfnisse, der Technik, des Unterrichts, der Heilkunst, der Gesetzgebung usw. treten, ist die Philosophie zunächst jene Gesamtwissenschaft, die da lehren soll, wie der Mensch zugleich tugendhaft und glücklich wird. Aber je länger dieser Weltzustand dauert, je wilder Genußsucht und Überzeugungslosigkeit die Gesellschaft überfluten, um so mehr wird der Tugendstolz gebrochen, um so aussichtsloser erscheint das Glückseligkeitsstreben des Individuums. Mit all ihrem Glanz und ihrer Lust verödet die äußere Welt, und das Ideal verschiebt sich immer mehr

aus der irdischen in eine jenseitige, höhere, reinere Region. Der ethische Gedanke verwandelt sich in den religiösen, und „Philosophie" heißt nun Gotteserkenntnis. Der ganze Apparat der griechischen Wissenschaft, ihr logisches Schema, ihr metaphysisches Begriffssystem scheint nur noch dazu bestimmt zu sein, um der religiösen Sehnsucht und der glaubensvollen Überzeugung einen erkenntnismäßigen Ausdruck zu geben. In der Theosophie und Theurgie, die aus den ringenden Jahrhunderten des Überganges sich in die Mystik des Mittelalters fortpflanzen, tritt dieser neue Charakter der „Philosophie" nicht minder hervor, als in der harten Gedankenarbeit, mit der drei große Religionen sich die griechische Wissenschaft zu assimilieren suchten. In dieser Gestalt, als die Dienerin des Glaubens, erscheint die Philosophie in den langen, schweren Lehrjahrhunderten der germanischen Völker: der Wissenstrieb ist in den religiösen Trieb eingeschmolzen und hat neben diesem kein selbständiges Recht. Philosophie ist der Versuch wissenschaftlicher Entwicklung und Begründung von religiösen Überzeugungen.

In der Emanzipation von der Alleinherrschaft des religiösen Bewußtseins liegen die weit in das sogenannte Mittelalter zurückreichenden Wurzeln des modernen Denkens. Auch der Wissenstrieb wird wieder frei und erkennt und behauptet seinen selbsteigenen Wert. Während die Spezialwissenschaften mit teilweise gänzlich neuen Aufgaben und Methoden ihre eigenen Wege gehen, findet die Philosophie in den Idealen Griechenlands das reine Wissen um seiner selbst willen wieder. Sie streift die ethische und die religiöse Zweckbestimmung ab und wird wieder die Gesamtwissenschaft vom Weltall, dessen Erkenntnis sie ohne fremde Anlehnung aus sich selbst und um ihrer selbst willen gewinnen will. Die „Philosophie" wird im eigensten Sinne Metaphysik, mag sie nun die Systeme der großen Griechen reproduzieren, —

mag sie mit phantastischer Kombination die neuen Anschauungen, welche ihr die Entdeckungen der Zeit darbieten, zu Ende dichten — mag sie in die strenge Schule der altehrwürdigen und doch noch jungen Mathematik gehen — oder mag sie vorsichtig mit den Kenntnissen der neuen Naturforschung sich aufbauen wollen. Immer will sie, unabhängig von dem Streit der religiösen Meinungen, eine selbständige, auf die „natürliche Vernunft" sich gründende Welterkenntnis geben, und so stellt sie sich dem Glauben als „Weltweisheit" gegenüber.

Allein neben dies metaphysische Interesse tritt von Anfang an ein anderes, das allmählich das Übergewicht gewinnt. In Opposition gegen die kirchlich bevormundete Wissenschaft entstanden, muß diese neue Philosophie zu allererst zeigen, wie sie ihr neues Wissen erzeugen will. Sie geht von Untersuchungen über das Wesen der Wissenschaft, über den Prozeß der Erkenntnis, über die Anpassung des Denkens an seine Gegenstände aus. Ist diese Tendenz anfänglich methodologisch, so nimmt sie mehr und mehr den Charakter der Erkenntnistheorie an. Sie fragt nicht mehr nur nach den Wegen, — sie fragt nach den Grenzen der Erkenntnis. Gerade der nun sich wiederholende und verschärfende Gegensatz der metaphysischen Systeme erzeugt die Frage, ob überhaupt Metaphysik möglich sei, — d. h. ob die Philosophie ein eigenes Objekt, ob sie neben den Spezialwissenschaften ein Existenzrecht habe.

Und diese Frage wird verneint! Dasselbe Jahrhundert, das im höchsten Wissensstolze die Geschichte durch seine Philosophie zu meistern dachte — das achtzehnte —, es erkennt und bekennt, daß die Wissenskraft des Menschen nicht ausreicht, das Weltall zu umspannen und in die letzten Gründe der Dinge zu dringen. Es gibt keine Metaphysik — die Philosophie hat sich selbst zerstört. Was soll noch ihr leerer Name? Alle einzelnen Gegenstände sind

an die besonderen Wissenschaften verteilt, — die Philosophie ist wie der Dichter, der bei der Teilung der Welt zu spät kam. Denn die letzten Ergebnisse der Spezialwissenschaften zusammenzuflicken, das gibt noch lange keine Wissenschaft vom Universum: das ist eine Sache des fleißigen Sammelns oder der künstlerischen Kombination, aber nicht der Wissenschaft. Die Philosophie ist wie der König Lear, der all sein Gut unter seine Kinder verteilte und es sich nun gefallen lassen muß, als ein Bettler auf die Straße geworfen zu werden.

Indessen, wo die Not am höchsten, ist die Hilfe am nächsten. Hat sich nachweisen lassen, daß die Philosophie, welche Metaphysik sein wollte, unmöglich ist, so ist eben mit diesen Untersuchungen ein neuer Wissenszweig entstanden, der eines Namens bedarf. Alle anderen Gegenstände mögen restlos unter die Spezialwissenschaften verteilt und auf eine Wissenschaft der Weltanschauung mag definitiv verzichtet sein, — jene Wissenschaften selbst sind eine Tatsache, und vielleicht eine der bedeutsamsten von allen, und sie wollen selbst Objekt einer eigenen Wissenschaft sein, die sich zu ihnen verhält wie sie selbst zu den übrigen Dingen. Neben die anderen Wissenschaften tritt als besondere, scharf bestimmte Disziplin eine Theorie der Wissenschaft. Ist sie nicht mehr eine alle übrigen Einsichten zusammenfassende Welterkenntnis, so ist sie nun die Selbsterkenntnis der Wissenschaft, die zentrale Untersuchung, in der alle übrigen Wissenschaften ihre Begründung finden. Auf diese „Wissenschaftslehre" überträgt sich der gegenstandslos gewordene Name der Philosophie: sie ist nicht mehr die Lehre vom Weltall oder von der Lebensführung — sie ist die Lehre vom Wissen, — keine Metaphysik der Dinge, sondern eine „Metaphysik des Wissens".

Achtet man genau auf den Wechsel, der sich in dieser Weise durch zwei Jahrtausende hindurch mit der Bedeu-

2*

tung des Namens vollzogen hat, so zeigt sich, daß die Philosophie, obgleich sie durchaus nicht immer Wissenschaft gewesen und, wenn sie Wissenschaft sein wollte, durchaus nicht konstant auf dasselbe Objekt gerichtet war, doch stets in einer bestimmten Beziehung zur wissenschaftlichen Erkenntnis gestanden hat, und daß — was das Wichtigste ist — der Wechsel dieser Beziehung auf der Veränderung der Wertschätzung beruht, welche in der Entwicklung der europäischen Kultur der wissenschaftlichen Erkenntnis zuteil geworden ist. Die Geschichte des Namens der Philosophie ist die Geschichte der Kulturbedeutung der Wissenschaft. Sobald das wissenschaftliche Denken sich als der Trieb des Erkennens nur um des Wissens willen verselbständigt, nimmt es den Namen der Philosophie an: als dann die einheitliche Wissenschaft sich in ihre Zweige spaltet, ist die Philosophie die zusammenfassende, abschließende, allgemeine Welterkenntnis. Und sobald das wissenschaftliche Denken wieder zu einem Mittel der ethischen Besinnung oder der religiösen Kontemplation herabgesetzt wird, verwandelt sich die Philosophie in eine Lebenskunst oder in eine Formulierung religiöser Überzeugungen. Sobald dann das wissenschaftliche Leben wieder frei wird, findet auch die Philosophie den Charakter der selbständigen Welterkenntnis wieder, und als sie auf die Lösung dieser Aufgabe zu verzichten beginnt, bildet sie sich in eine Theorie der Wissenschaft selbst um.

Anfänglich also die gesamte, ungeschiedene Wissenschaft überhaupt, wird die Philosophie in dem differenzierten Zustande der besonderen Wissenschaften teils dasjenige Organ, welches die Leistungen aller übrigen zu einer Gesamterkenntnis verbindet, teils ein in den Dienst sittlicher oder religiöser Lebensführung tretendes Glied, teils endlich das nervöse Zentralorgan, in welchem der Lebensprozeß der übrigen Organe zum Bewußtsein

kommen soll. Erst die Wissenschaft selbst und ganz, ist die Philosophie nachher entweder das Ergebnis aller einzelnen Wissenschaften oder die Lehre davon, wozu die Wissenschaft da sei, oder endlich die Theorie der Wissenschaft selbst. Immer ist die Auffassung von dem, was Philosophie genannt wird, charakteristisch für die Stellung, welche in der Schätzung der Kulturgüter jeder Zeit die wissenschaftliche Erkenntnis einnimmt. Ob man sie als ein absolutes Gut ansieht oder nur als ein Mittel zu höheren Zwecken, ob man ihr zutraut, den letzten Lebensgrund der Dinge zu erfassen oder nicht, — das prägt sich in dem Sinne aus, welchen man jedesmal mit dem Namen „Philosophie“ verbindet. Die Philosophie einer Zeit ist der Gradmesser für den Wert, welchen diese der Wissenschaft beilegt: eben deshalb erscheint die Philosophie bald selbst als Wissenschaft, bald als etwas darüber Hinausgehendes, und wenn sie als Wissenschaft behandelt wird, umfaßt sie entweder das Weltall, oder sie ist die Untersuchung über das Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst. So mannigfach also die Stellung sein kann, welche im Zusammenhange des Kulturlebens die Wissenschaft einnimmt, so vieldeutig und vielgestaltig ist die Philosophie, und daraus begreift es sich, daß kein einheitlicher Begriff von ihr aus der Geschichte zu gewinnen war. —

Es versteht sich, daß diese Übersicht über die Geschichte des Namens der Philosophie eine Durchschnittsbetrachtung ist, welche sich an das Hauptinteresse der verschiedenen Zeiten hält und welche nicht leugnen oder übersehen will, daß die vier besonderen Richtungen, die hier unterschieden worden sind, nebeneinander in allen den Perioden herlaufen, für deren jede hier eine spezifische Gesamtbedeutung der „Philosophie“ skizziert wurde. Schon in der griechischen Philosophie machen sich die Tendenzen geltend, die Philosophie in Lebenskunst oder

in Erkenntniskritik zu verwandeln: und andererseits ist das Ideal einer Erkenntnis um ihrer selbst willen nie völlig aus dem Gesichtskreise der europäischen Menschheit verschwunden. Aber die Neigungen der einzelnen treten zurück hinter der Herrschaft des Gesamtbewußtseins. Deshalb allein ist es möglich, eine solche Durchschnittsbetrachtung aufzustellen. Wie sehr aber trotzdem die Individuen ihre eigenen Bahnen gehen, das zeigt sich am besten, wenn man sieht, wie in unserer Zeit alle jene vier Auffassungen der Philosophie immer noch wieder erneuert worden sind, nachdem sie durch die bedeutendste verdrängt worden waren.

Denn die wichtigste Wandlung, welche die Philosophie erfahren hat, ist noch nicht erwähnt: es ist diejenige, welche sich an den Namen Kants knüpft. Sie reiht sich unmittelbar an jene vierte Phase, in der die Philosophie als Theorie der Wissenschaft erschien. Was heißt Theorie der Wissenschaft? Anderen Gegenständen gegenüber heißt Theorie die Erklärung gegebener Erscheinungen aus ihren Ursachen und die Aufstellung derjenigen Gesetze, nach denen die kausalen Prozesse der betreffenden Gruppe sich abspielen. In demselben Sinne faßte man vor Kant auch die Aufgabe der Philosophie: sie sollte die Wissenschaft begreifen. Den Ursprung der Vorstellungen sollte sie aufklären und die Gesetze nachweisen, nach denen sie sich in wissenschaftliche Einsichten, in allgemeine Begriffe und deren urteilsmäßige Verbindungen umwandeln. Es ist ganz einleuchtend, daß, wenn die Philosophie so als eine genetisch erklärende Wissenschaft für das wissenschaftliche Denken aufgefaßt wird, sie vollständig in Untersuchungen über die Entwicklungsgesetze des Geistes aufgelöst erscheint: sie ist dann halb individuelle Psychologie, halb Kulturgeschichte, — dasjenige, was die Franzosen Ideologie nennen. Sie zeigt, nach welchen allgemeinen Gesetzen auf naturnotwendigem Wege die Gewißheit des Individuums

und die Vorstellungsweise der Kulturvölker zustande kommt. Daraus begreift sich die psychologische Tendenz, welche allen bedeutenden Erscheinungen der Philosophie des Jahrhunderts vor Kant beiwohnt. Diese Philosophie ist also im wesentlichen eine Anwendung psychologischer und historischer Erkenntnisse auf den Begriff der Wissenschaft: sie will diese ebenso erklären wie die übrigen geistigen Tatsachen.

Indessen findet sich leicht, daß diese in dem Verfahren der übrigen Wissenschaften begründete Behandlung den Zweck, um dessen willen jene „Theorie der Wissenschaft" gesucht wurde, durchaus nicht erfüllt. Denn die Aufgabe einer solchen Theorie sollte ja gerade die sein, aus der ganzen Masse der Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen nicht nur diejenigen auszuscheiden und zu beschreiben, welche als wissenschaftliche bezeichnet zu werden pflegen, sondern zu zeigen, weshalb gerade diesen der Wahrheitswert in der Weise zukommt, daß sie ganz allgemein nicht etwa nur tatsächlich anerkannt werden, sondern anerkannt zu werden v e r d i e n e n. Man wollte ja gerade wissen, worauf es beruht, daß die von der Wissenschaft gewonnenen Erkenntnisse einen über die zufällige Entstehung hinausgreifenden, notwendigen Wert besitzen, und wie man in der Wissenschaft zu verfahren habe, um diesen Wert für ihre Ergebnisse zu sichern. Diese Frage ist aber nicht dadurch zu lösen, daß man den naturgesetzmäßigen Prozeß aufzeigt, durch welchen in den Individuen oder in der Gattung das zustande kommt, was Wissenschaft zu sein beansprucht. Denn diese Naturnotwendigkeit psychologischer Entstehung wohnt ausnahmslos allen Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen bei, und in ihr liegt deshalb niemals ein Kriterium für die Entscheidung der Wertfrage. Wenn daher die vorkantische Philosophie das erkenntnistheoretische Problem stets in der Weise behandelte, daß sie nach dem Ur-

sprunge der Vorstellungen fragte und den Streit darüber führte, ob unsere Erkenntnisse ihrer Entstehung nach auf der Erfahrung oder auf eingeborenen Begriffen oder auf beiden und in welchen Verhältnissen zwischen beiden beruhen, so konnte auf dem Boden dieser psychologischen Fragestellung das Problem niemals zur Entscheidung kommen. Für die Psychologie mag es von Interesse sein, festzustellen, ob eine Vorstellung auf dem einen oder dem anderen Wege zustande gekommen ist: für die Erkenntnistheorie handelt es sich nur darum, ob die Vorstellung gelten, d. h. ob sie als wahr anerkannt werden soll.

Darin besteht nun die Größe Kants, daß er sich aus den Vorurteilen der Zeitphilosophie durch eine unsäglich schwierige und verwickelte Denkarbeit zu der Einsicht erhoben hat, wie vollkommen gleichgiltig für den Wahrheitswert einer Vorstellung der naturnotwendige Prozeß ihrer Bewußtwerdung ist. Die Art und Weise, wie wir nach den psychologischen Gesetzen als Individuen, als Völker, als menschliche Gattung zur Aufstellung bestimmter Vorstellungen und zum Glauben an ihre Richtigkeit gelangen, entscheidet über ihren absoluten Wahrheitswert nichts. Der naturnotwendige Prozeß des Vorstellungsverlaufs kann bei dem einzelnen so gut wie bei allen ebensosehr zum Irrtum wie zur Wahrheit führen; er herrscht überall, und seine Aufweisung ist daher kein Beweis für die Geltung der einen Vorstellungen im Gegensatze zu den anderen.

Wenn daher auch Kant zunächst mit dem Verzichte auf die frühere Metaphysik sich dahin gedrängt sah, die Philosophie als Metaphysik nicht der Dinge, sondern des Wissens zu definieren, so war für ihn diese Erkenntnistheorie keine individuelle oder kulturhistorische Entwicklungsgeschichte, auch keine genetisch-psychologische Theorie, sondern eine kritische Untersuchung. Gleichviel wie, auf

welche Veranlassung und nach welchen Gesetzen sich im Individuum oder in der Gattung diejenigen Urteile zum Bewußtsein gebracht haben, für welche der Wert einer allgemeinen und notwendigen Geltung in Anspruch genommen wird, — die Philosophie fragt nicht nach ihrer Verursachung, sondern nach ihrer Begründung; sie ist keine Erklärung, sondern eine Kritik.

Es ist hier nicht der Ort[1]), darauf einzugehen, mit welchen Mitteln und in welcher Weise Kant diese Kritik vollzogen hat, oder nachzuweisen, wie bei ihm sich das neue Prinzip überall aus den Umschlingungen der psychologistischen Betrachtungsweise mühsam hervorarbeiten muß. Nur darauf kommt es an, den ganz neuen Begriff der Philosophie, den seine Kritik eröffnet hat, in voller Klarheit hervortreten zu lassen. So weit sie theoretisch ist, will sie nur eine Untersuchung darüber sein, mit welchem Rechte für gewisse Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen der Charakter einer über die Notwendigkeit der empirischen Entstehung hinausgehenden höheren Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit in Anspruch genommen wird. Die Vorstellungen kommen und gehen; wie sie das tun, mag die Psychologie erklären: die Philosophie untersucht, welcher Wert ihnen unter dem kritischen Gesichtspunkte der Wahrheit zukommt.

---

1) Der Verfasser verweist in dieser Hinsicht auf die von dem oben entwickelten Gesichtspunkte aus entworfene Darstellung der kantischen Lehre in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (II Bd. 5. Aufl. Leipzig 1911). Für diejenigen, welche jener schwierigen Frage näher stehen, sei jedoch ausdrücklich hinzugefügt, daß die Lösung des Problems, ihre Voraussetzungen und ihre Methode lediglich der „Kritik der reinen Vernunft" zu entnehmen sind, während die „Prolegomena" nur die Geschichte von Kants Entdeckung, d. h. den *psychologischen* Prozeß erzählen, durch welchen er selbst zur Erfassung dieser „Wahrheit" geführt worden ist. Vgl. auch des Verfassers „Geschichte der Philosophie" (5. Aufl. 1910) §§ 38—40.

Allein dies zunächst für die Erkenntnistheorie und an der Bearbeitung ihrer besonderen Aufgabe entwickelte Prinzip erweitert sich bei Kant mit großer Folgerichtigkeit. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist durchaus nicht das einzige Gebiet des psychischen Lebens, auf welchem wir unter den Erscheinungen, die hinsichtlich ihrer Verursachung sämtlich in gleichmäßig naturgesetzlicher Weise bedingt sind, solche unterscheiden, denen ein notwendiger und allgemeingiltiger Wert zugeschrieben wird, und solche, bei denen dies nicht der Fall ist. Auf dem moralischen Gebiete nehmen wir denselben, von der Art der psychologischen Entstehung völlig unabhängigen Wert für die Würdigungen der Handlungen, der Gesinnungen und der Charaktere als gut oder böse, auf dem ästhetischen Gebiete nehmen wir ihn für jene eigentümlichen Gefühle in Anspruch, die ohne jede Rücksicht auf irgendwelche bewußten Zwecke oder Interessen ihren Gegenstand als wohlgefällig oder mißfällig charakterisieren. Auf beiden Gebieten also wird der Philosophie die der erkenntnistheoretischen völlig parallele Aufgabe zufallen, zu untersuchen, mit welchem Rechte diese Ansprüche erhoben werden. Sie ist auch hier nicht eine quaestio facti, sondern eine quaestio juris.

In dieser Verallgemeinerung erscheint nun die „kritische" Philosophie als die Wissenschaft von den notwendigen und allgemeingiltigen Wertbestimmungen. Sie fragt, ob es Wissenschaft gibt, d. h. ein Denken, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Wahrheit besitzt; sie fragt, ob es Moral gibt, d. h. ein Wollen und Handeln, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Güte besitzt; sie fragt, ob es Kunst gibt, d. h. ein Anschauen und Fühlen, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Schönheit besitzt. In allen diesen drei Teilen steht die Philosophie ihrem Objekte (also im ersten Teile, dem theore-

tischen, auch der Wissenschaft) nicht so gegenüber, wie die übrigen Wissenschaften ihren besonderen Gegenständen, sondern kritisch, d. h. derartig, daß sie das tatsächliche Material des Denkens, Wollens, Fühlens an dem Zwecke der allgemeinen und notwendigen Geltung prüft, und daß sie das, was vor dieser Prüfung nicht standhält, ausscheidet und zurückweist. So zeigt, um nur das hervorragendste und bekannteste Beispiel zu nennen, Kant, daß Metaphysik im alten Sinne als Wissenschaft der Weltanschauung nicht mit Allgemeingiltigkeit aufgestellt werden kann, so notwendig auch der psychologische Trieb des Wissens dazu führen mag.

Es läßt sich leicht verfolgen, in welchem eigentümlichen, zusammenfassenden und dabei doch gänzlich umbildenden Verhältnisse diese neue Begriffsbestimmung der Philosophie zu den früheren steht. Diese Philosophie macht am allerwenigsten den Anspruch, die ganze Wissenschaft zu sein; aber indem sie in ihrem theoretischen Teile die Gründe untersucht, auf denen die Allgemeingiltigkeit alles wissenschaftlichen Denkens beruht, macht sie den ganzen Umfang der Wissenschaften zu ihrem Objekte. Allein, die Entstehungsgeschichte und die Gesetzmäßigkeit dieses ihres Objektes zu begreifen, überläßt sie der besonderen Wissenschaft, der Psychologie, und untersucht ihrerseits, worauf der Wahrheitswert der Vorstellungen, welches auch immer ihr Ursprung sei, sich gründe. Indem sie aber diese ihre Kritik auf sämtliche allgemeingiltige Wertbestimmungen des vernünftigen Geistes ausdehnt, erscheint sie als die allgemeine Untersuchung der höchsten Werte: und wenn die sukzessive Verwandlung des Wortsinns der „Philosophie" charakteristisch für die Bedeutung war, welche jeweilig der wissenschaftlichen Erkenntnis zugeschrieben wird, so gab Kant in der zusammenhängenden Beantwortung seiner kritischen Fragen durch die drei großen Werke auch für dieses Interesse eine ganz neue,

er gab die den Verhältnissen der gegenwärtigen Kultur angemessene Formulierung[1]).

Wie schon erwähnt, hat viel daran gefehlt, daß das Prinzip Kants seitdem verstanden worden und zur Alleinherrschaft gelangt wäre. Am meisten hat von seinen Nachfolgern Herbart formell daran festgehalten. Andere haben seine Resultate sogleich wieder in eine Metaphysik oder in eine philosophische Universalwissenschaft umgedeutet, deren letzte Bestimmungen sie dann mit ausdrücklichem Bekenntnis in ethischen Postulaten oder in ästhetischen Anschauungen suchen mußten. Viele haben die Philosophie wieder auf Erkenntnistheorie zu beschränken gedacht, und die meisten von diesen sind entweder mit selbständigen Untersuchungen oder mit Reproduktion der Theorien des 18. Jahrhunderts in die psychologische Tendenz zurückgefallen. Selbst an solchen Stimmen hat es nicht gefehlt, welche die Philosophie wieder zu einer Untersuchung nur dessen machen wollten, was für die praktischen Lebenszwecke des Menschen Bedeutung hat.

Alle diese Versuche unterliegen der einen oder der anderen von zwei Gefahren: sie heben den Charakter der Philosophie entweder als Wissenschaft überhaupt oder als einer besonderen, von den übrigen bestimmt sich abgrenzenden Wissenschaft auf. In dem einen Falle machen sie die Philosophie zu einem „Roman" von Begriffen, in dem anderen Falle machen sie dieselbe zu einem aus psychologischen und kulturgeschichtlichen Abfällen zusammengesuchten Ragout. Eine selbständige Wissenschaft kann die Philosophie nur bleiben oder werden, wenn sie das kantische Prinzip voll und rein zum Austrage bringt. Ohne daher die historische Flüssigkeit der Bedeutung des Wortes Philosophie zu verkennen, ohne irgend jemand das Recht, Philosophie zu benennen, was ihm beliebt,

---

1) Vgl. unten die Rede über Kant.

zu verkümmern, mache ich nur von eben diesem Rechte, das aus dem Mangel einer festen historischen Bedeutung folgt, auf Grund der entwickelten historischen Betrachtung Gebrauch, wenn ich unter Philosophie im systematischen (nicht im historischen) Sinne nichts anderes verstehe, als die kritische Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten. Die Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten: das bezeichnet die Gegenstände; die kritische Wissenschaft: das bezeichnet die Methode der Philosophie.

Von dieser Auffassung bin ich überzeugt, daß sie nichts weiter ist, als die allseitige Ausführung des kantischen Grundgedankens: aber ich würde mir nicht gestatten können, für diese Definition den Namen der Philosophie in Anspruch zu nehmen, wenn sich nicht unabhängig von der historischen Entwicklung, ohne die Formeln der kantischen Lehre, die Notwendigkeit einer solchen besonderen Wissenschaft, an welcher der umherflatternde Name der Philosophie festen Halt gewinnen kann, überzeugend nachweisen ließe. Nachdem Kant das Kolumbus-Ei zum Stehen gebracht, ist es nicht schwer, das Kunststück nachzumachen.

Alle Sätze, in denen wir unsere Einsichten zum Ausdruck bringen, unterscheiden sich trotz der scheinbaren grammatischen Gleichheit in zwei genau voneinander zu sondernde Klassen: die Urteile und die Beurteilungen. In den ersteren wird die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte, in den letzteren wird ein Verhältnis des beurteilenden Bewußtseins zu dem vorgestellten Gegenstande ausgesprochen. Es ist ein fundamentaler Unterschied zwischen den beiden Sätzen: „dieses Ding ist weiß" und „dieses Ding ist gut", obwohl die grammatische Form dieser beiden Sätze ganz dieselbe ist. Einem Subjekte wird — der grammatischen Form nach — in beiden Fällen ein Prädikat zugesprochen: aber dies Prädikat

ist in dem einen Falle — als Urteilsprädikat — eine in sich fertige, dem Inhalt des objektiv Vorgestellten entnommene Bestimmung; es ist im anderen Falle — als Beurteilungsprädikat — eine auf ein zwecksetzendes Bewußtsein hinweisende Beziehung. In einem Urteil wird jedesmal ausgesprochen, daß eine bestimmte Vorstellung (das Subjekt des Urteils) in einer nach den verschiedenen Urteilsformen verschiedenen Beziehung zu einer bestimmten anderen Vorstellung (dem Prädikat des Urteils) gedacht werde. In einer Beurteilung dagegen wird einem Gegenstande, der als vollständig vorgestellt, resp. erkannt vorausgesetzt wird, (dem Subjekt des Beurteilungssatzes) das Beurteilungsprädikat hinzugefügt, durch welches die Erkenntnis des betreffenden Subjekts in keiner Weise erweitert, wohl aber das Gefühl der Billigung oder der Mißbilligung ausgedrückt wird, mit welchem sich das beurteilende Bewußtsein zu dem vorgestellten Gegenstande verhält. Alle Urteilsprädikate sind deshalb positive, auf die vorgestellte Welt als Gattungsbegriffe, als Eigenschaften, Tätigkeiten, Zustände, Verhältnisse usw. bezogene Vorstellungen: ein Ding ist ein Körper, ist groß, hart, süß usw., es bewegt sich, es stößt, es ruht, es bringt andere hervor, usw. Alle Beurteilungsprädikate dagegen sind Äußerungen des Beifalls oder des Mißfallens vonseiten des vorstellenden Bewußtseins: ein Ding ist angenehm oder unangenehm, ein Begriff ist wahr oder falsch, eine Handlung ist gut oder schlecht, eine Landschaft ist schön oder häßlich usw. Es ist klar, daß die Beurteilung nichts mehr zur Einsicht in das Wesen des beurteilten Gegenstandes beiträgt. Das Ding muß vielmehr als bekannt, d. h. als fertig vorgestellt, vorausgesetzt werden, ehe es einen Sinn hat, von ihm zu behaupten, daß es angenehm, gut, schön usw. sei. Und alle diese Prädikationen der Beurteilung haben wieder nur insoweit Sinn, als der vorgestellte Gegenstand daraufhin geprüft wird,

ob er einem Zwecke, nach welchem ihn das beurteilende Bewußtsein auffaßt, entspricht oder nicht entspricht. Jede Beurteilung setzt als Maß ihrer selbst einen bestimmten Zweck voraus, und sie hat nur für denjenigen Sinn und Bedeutung, der diesen Zweck anerkennt. Jede Beurteilung tritt deshalb in der alternativen Form der Billigung oder der Mißbilligung auf. Das vorgestellte Subjekt des Satzes entspricht entweder dem Zweck oder es tut das nicht, und so verschieden die Grade dieses Entsprechens oder Nichtentsprechens resp. Widersprechens, so verschieden deshalb die Grade der Billigung oder der Mißbilligung sein mögen, eins von beiden, Beifall oder Mißfallen, muß eintreten, wenn überhaupt von einer erfolgreichen Beurteilung die Rede sein soll.

Diese Unterscheidung von Urteilen und Beurteilungen würde in ihrer fundamentalen und weittragenden Bedeutung viel mehr verstanden werden, wenn wir nicht fortwährend eine eigentümliche Kombination zwischen beiden vollzögen. Die Urteile, d. h. die rein theoretischen, in verschiedenen Formen sich vollziehenden Vorstellungsverbindungen, werden im gewöhnlichen Vorstellungsverlauf wie im wissenschaftlichen Leben nur in dem Sinne gebildet, daß ihnen ein über die naturgesetzliche Notwendigkeit der Assoziation hinausgehender Wert zugesprochen oder abgesprochen, daß sie für wahr oder falsch erklärt, daß sie bejaht oder verneint werden. Soweit unser Denken auf Erkenntnis, d. h. auf Wahrheit, gerichtet ist, unterliegen alle unsere Urteile sofort einer Beurteilung, welche entweder die Giltigkeit oder die Ungiltigkeit der im Urteil vollzogenen Vorstellungsverbindung ausspricht. Das rein theoretische Urteil ist eigentlich nur in der Frage oder dem sog. problematischen Urteil gegeben, in welchem nur eine gewisse Vorstellungsverbindung vollzogen, aber über ihren Wahrheitswert nichts ausgesprochen wird. Sobald ein Urteil bejaht oder verneint wird, hat sich mit der

theoretischen Funktion auch diejenige einer Beurteilung unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit vollzogen. Dieser dem Urteil hinzutretenden Beurteilung geben wir, weil die Beziehung auf den Wahrheitswert der Urteile in der Mitteilung als selbstverständlich vorausgesetzt wird, keinen eigenen sprachlichen Ausdruck, wenn die Beurteilung bejahend ausfällt, während die Mißbilligung sich durch die Negation ausdrückt. Jede sog. affirmative Behauptung A ist B, involviert also die Meinung: das Urteil, welches die Vorstellungen A und B in der ausgesprochenen Weise verbindet, soll als wahr gelten, und jede negative Behauptung A ist nicht B, involviert die Meinung, jenes, entweder vorher ausgesprochene oder zu befürchtende Urteil solle als falsch angesehen werden. Alle Sätze der Erkenntnis enthalten somit bereits eine Kombination des Urteils mit der Beurteilung: sie sind Vorstellungsverbindungen, über deren Wahrheitswert durch die Affirmation oder Negation entschieden worden ist[1]).

Der Unterschied zwischen Urteil und Beurteilung ist aber deshalb von höchster Wichtigkeit, weil auf ihm die einzig übrig bleibende Möglichkeit beruht, die Philosophie als eine besondere, schon durch den Gegenstand scharf von den übrigen sich abgrenzende Wissenschaft zu bestimmen. Alle übrigen Wissenschaften nämlich haben theoretische

1) Diese für die Logik äußerst bedeutsame, ja fundamentale Unterscheidung der beiden Elemente im „Urteil" ist, von Descartes (Meditat. IV) nur gestreift, ebenso von Fries (Neue Kritik I, 208 ff.) nur flüchtig berührt, erst in der neueren Logik durch die Untersuchungen über das negative Urteil von Sigwart (Logik I, § 20), Lotze (Logik, 1874, p. 61) und namentlich Bergmann (Reine Logik I, 177 ff.) einem richtigen Verständnis näher gebracht worden. Von psychologischer Seite her hat, obwohl in barocker Form, Brentano (Psychologie I, 266 ff.) darauf aufmerksam gemacht. Vgl. hierzu des Verfassers „Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil" in den „Straßburger philosophischen Abhandlungen zu Zellers 70. Geburtstage" (Freiburg i. B. 1884) und den Aufsatz: „Vom System der Kategorien" in den „Philosophischen Abhandlungen zu Sigwarts 70. Geburtstage" (Tübingen 1900).

Urteile aufzustellen: das Objekt der Philosophie bilden die Beurteilungen.

Die besonderen Wissenschaften müssen entweder als historische und beschreibende Disziplinen diejenigen Urteile bilden, welche bestimmten, in der Erfahrung gegebenen Gegenständen bestimmte, teils einmalige, teils konstante Prädikate von Eigenschaften, Zuständen, Tätigkeiten und Verhältnissen zu anderen Gegenständen zuschreiben, oder sie haben als erklärende Wissenschaften diejenigen allgemeinen Urteile zu suchen, von welchen sich alle besonderen Eigenschaften, Zustände, Tätigkeiten und Beziehungen der einzelnen Dinge als Spezialfälle ableiten lassen. Eine beschreibende Naturwissenschaft stellt fest, daß einem bestimmten Dinge, z. B. einer Pflanze oder einem seelischen Organismus, diese oder jene Prädikate entweder konstant oder unter gewissen Bedingungen zukommen; eine historische Wissenschaft hat zu konstatieren, daß einzelne Menschen oder Völker in diesen oder jenen Verhältnissen sich befunden, diese oder jene Taten vollbracht, diese oder jene Geschicke erlebt haben. Eine erklärende Wissenschaft stellt unter dem Namen von Gesetzen diejenigen allgemeinen Urteile fest, aus welchen sich als geltenden Obersätzen der Ablauf der Veränderungen, in denen sich die wirklichen Dinge und ihre Zustände zu einander als Ursache und Wirkung verhalten, als eine notwendige Folgerung ergibt. Die mathematischen Wissenschaften endlich stellen, unabhängig von allem zeitlichen Geschehen, die allgemeinen Urteile über die anschauliche Notwendigkeit auf, mit welcher die räumlichen und die zahlenmäßigen Formen miteinander in bestimmten Beziehungen stehen.

Alle diese Urteile, so speziell in dem einen Falle, so allgemein in dem anderen Falle sie sein mögen und so verschieden ihre erkenntnistheoretische Bedeutung sich gestalten mag, enthalten Vorstellungsverbindungen, Ver-

knüpfungen eines vorgestellten Subjekts und eines vorgestellten Prädikats, deren Wahrheitswert durch die Wissenschaft bestimmt werden soll. Unter der Voraussetzung, daß einigen unter den möglichen Urteilen die Wahrheit zukommt, anderen dagegen nicht, suchen die Wissenschaften den ganzen Umfang des zu Bejahenden festzustellen, und zu diesem Zwecke dasjenige, was in Gefahr ist, irrtümlicherweise bejaht zu werden, mit ausdrücklicher Begründung zu verneinen. Sie üben also auf dem Gebiete der Erkenntnis fortwährend Bejahung und Verneinung, Billigung und Mißbilligung aus, und in ihrer Gliederung erstrecken sie diese ihre Tätigkeit über alle Gegenstände, welche überhaupt der menschlichen Einsicht zugänglich sind.

In dieser Hinsicht bleibt der Philosophie nichts zu tun übrig. Sie kann weder beschreibende, noch erklärende, noch mathematische Wissenschaft sein wollen: sie findet alle Gruppen von Gegenständen durch besondere Wissenschaften besetzt, welche sich zu ihnen in einer dieser drei Weisen verhalten, und sie würde aus lauter Anleihen bestehen, wenn sie etwa nur einiges davon mit willkürlicher Auswahl zusammenfassen wollte. Die Aufgabe der Philosophie kann nicht darin bestehen, in der Weise der übrigen Wissenschaften Urteile, in denen bestimmte Gegenstände erkannt, beschrieben oder erklärt werden sollen, zu bejahen oder zu verneinen.

Das Objekt, das für sie übrig bleibt, sind die Beurteilungen. Aber auch diesen gegenüber hat sie sich, wenn sie selbständig sein will, ganz anders zu verhalten, als die anderen Wissenschaften zu ihren Objekten. Die Philosophie hat die Beurteilungen weder zu beschreiben noch zu erklären. Das ist Sache der Psychologie und der Kulturgeschichte. Jede Beurteilung ist die Reaktion eines wollenden und fühlenden Bewußtseins gegen einen bestimmten Vorstellungsinhalt. Sie ist ein Vorgang des Seelenlebens, der aus dem Bedürfniszustande auf der

einen Seite und dem Inhalt der Vorstellung auf der anderen Seite mit Notwendigkeit resultiert. Aber sowohl dieser Vorstellungsinhalt, als auch jener Bedürfniszustand, beide sind ihrerseits wieder notwendige Produkte der gesamten Lebensbewegung. Sie müssen als solche begriffen werden; und da für ihre Erklärung die Individualpsychologie nicht ausreicht, da die Zwecke und Bedürfnisse, an denen das Individuum seinen Vorstellungsinhalt prüft, um ihn zu billigen oder zu mißbilligen, vielfach nur aus der Bewegung der Gesellschaft zu verstehen sind, so muß die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Kultur hinzugenommen werden, um die gesetzmäßige Entstehung der Beurteilungen in ihrer ganzen Ausdehnung begreiflich zu machen und um die Gesetze zu erkennen, nach denen diese Beurteilungen vonstatten gehen.

Die psychologisch-entwicklungsgeschichtliche Behandlung der Beurteilungen und ihrer Gesetzmäßigkeit ist somit an sich ein vollständig berechtigtes Problem der erklärenden Geisteswissenschaft überhaupt. Die erklärende Wissenschaft würde ihre Aufgabe nur unvollständig erfüllen, wenn sie vor diesen Tatsachen Halt machte. Aus den psychologischen Gesetzen und aus den Bewegungen des gesellschaftlichen Geistes muß erklärt werden, wie die in unserem allgemeinen Bewußtsein anerkannten Formen der Beurteilung darin durch seine naturnotwendige Entwicklung zustande gekommen sind, wie wir gelernt haben, das Wahre, das Gute, das Schöne von ihren Gegenteilen zu unterscheiden, und wie die besondere Art und Weise, in der wir diese Beurteilungen ausführen, die spezifische Gestaltung, welche wir diesen höchsten, Maß und Wert bestimmenden Zwecken gegeben haben, durch die Notwendigkeit unserer Geschichte bedingt ist. Diese Untersuchungen entsprechen also einer nicht zu bestreitenden Aufgabe der Wissenschaft; aber sie bilden keine selbständige Disziplin, sondern sie sind aus Kapiteln der Psychologie

und der Kulturgeschichte zusammenzufassen. Wer diese höchst interessanten Zusammenstellungen Philosophie nennen will, wie das die französischen und englischen „Philosophen" seit der Aufklärungszeit tun und wie das in deren Nachahmung hier und da auch bei uns geschehen ist — habeat sibi: über Namen wollen wir nicht streiten. Protestieren aber müssen wir im Namen der deutschen, von Kant inaugurierten Philosophie dagegen, wenn auch bei uns mit solcher Namengebung die flache Meinung importiert werden soll, als ob es über diese psychologische und kulturhistorische Entwicklungsgeschichte hinaus keine höhere Aufgabe der Wissenschaft gäbe.

Die Philosophie, wie wir sie verstehen, hat einen ganz anderen Ausgangspunkt. Alle Beurteilungen, die nur je in Individuen oder in der Gesellschaft sich vollziehen, sind gesetzlich notwendige Produkte des psychischen Lebens. Von dieser Seite her sind sie deshalb alle gleich berechtigt: sie alle haben, wie sie auch auftreten mögen, wenn sie einmal auftreten, zureichende Ursachen. Denn ohne diese träten sie nicht auf. Als empirische Tatsachen also, wie sie von der Psychologie und Entwicklungsgeschichte erklärt werden, sind sie gleichmäßig alle einfach da. Sie gehören zur empirischen Wirklichkeit und haben, wie alles andere, ihre zureichenden Ursachen der Existenz und die Gesetze ihrer Entstehung und Bewegung: sie unterliegen solchen Gesetzen ebenso wie die Objekte, auf welche sich die Beurteilungen beziehen und welche, ebenfalls als empirische Tatsachen, derselben gesetzmäßigen Naturnotwendigkeit unterworfen sind. Die Empfindungen und Vorstellungen mit den Gefühlen des Angenehmen und des Unangenehmen, die sie erregen; die Vorstellungsverbindungen samt der Gewißheit, mit der sie für wahr oder falsch erklärt werden; die Willensbestimmungen und Handlungen, wie die Beurteilungen, vermöge deren sie als gut oder böse charakterisiert werden; die Anschauungen und ebenso die Gefühle,

welche sie als schön oder häßlich bewerten, — alles dies ist als empirische Tatsache des individuellen oder des allgemeinen Menschengeistes ein naturnotwendiges Produkt gegebener Bedingungen und Gesetze. Und doch — das ist die Fundamentaltatsache der Philosophie — bei all dieser Naturnotwendigkeit ausnahmslos aller Beurteilungen und ihrer Gegenstände sind wir unerschütterlich überzeugt, daß es gewisse Beurteilungen gibt, welche absolut gelten, auch wenn sie gar nicht oder nicht allgemein tatsächlich zur Anerkennung gelangen.

Gewiß, ein jeder denkt notwendig so, wie er eben denkt, und er hält seine oder fremde Vorstellungen eben für wahr, weil er sie notwendig dafür halten muß: dennoch sind wir überzeugt, daß gegenüber diesen Notwendigkeiten des naturgesetzlich sich vollziehenden Fürwahrhaltens es eine absolute Wertbestimmung gibt, wonach über wahr und falsch entschieden werden soll, gleichgiltig ob das geschieht oder nicht. Diese Überzeugung haben wir alle: denn indem wir irgendeine Vorstellung auf Grund unseres notwendigen Vorstellungsverlaufs für wahr erklären, so hat diese Erklärung gar keinen anderen Sinn, als den Anspruch, daß sie nicht nur für uns, sondern auch für alle anderen als wahr gelten solle. Ob dieser Anspruch im einzelnen Falle erfüllt wird und selbst ob er im einzelnen Falle berechtigt war, darauf kommt es nicht an: nur so viel ist klar, daß die Beurteilung der Vorstellungen unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit einen solchen absoluten Maßstab, der für alle gelten soll, voraussetzt. Das Gleiche gilt auf dem ethischen und dem ästhetischen Gebiete. Gewiß ist es durch den Kulturzustand und den persönlichen Lebensverlauf eines jeden gesetzlich bedingt, was er einerseits gut oder böse, und was er andererseits schön oder häßlich nennt: aber in beiden Fällen involvieren die darin ausgesprochenen Prädikationen den Anspruch, daß sie für alle gelten, von jedem

in derselben Weise notwendig anerkannt werden sollen. So relativ diese Beurteilungen in ihrer empirischen Wirklichkeit sich gestalten mögen, so erheben sie doch stets den Anspruch auf absolute Geltung und haben ihren Sinn darin, daß sie die Möglichkeit einer absoluten Beurteilung voraussetzen.

Dieser Anspruch und diese Voraussetzung nun sind es, welche die drei charakterisierten Formen der Beurteilung — wir nennen sie am besten die logische, ethische und ästhetische — von allen den tausendfachen Beurteilungen unterscheiden, in denen sich nur das individuelle Gefühl der Lust oder Unlust an einem vorgestellten Gegenstande ausspricht. Wer an einer Farbe Gefallen findet, wem ein Ding angenehm[1]) schmeckt, wer sich an einem Gegenstande freut, weil er diesen oder jenen Vorteil davon hat, dem wird es bei rechter Besinnung niemals einfallen, zu verlangen, daß jeder andere die Beurteilung auch zu der seinigen mache. Die Gesetzmäßigkeit der psychologischen Funktionen bringt es freilich mit sich, daß bei gleich oder ähnlich organisierten Wesen dieselben Empfindungen mit demselben Gefühlston aufzutreten pflegen: wenn aber vermöge irgendwelcher habituellen Störung oder momentanen Disposition das eine oder das andere Individuum von dieser allgemeinen Gefühlsweise abweicht, so sehen wir darin nichts besonderer Beachtung Bedürftiges und nehmen daran nicht den geringsten Anstoß. Je mehr wir aber von diesen elementaren Gefühlstönen der Empfindungen zu den weit mannigfaltigeren und verwickelteren Lust- und Unlustgefühlen aufsteigen, welche sich an die zusammengesetzten Vorstellungen von Dingen und deren Verhältnissen anknüpfen, um so geringer wird, ohne

1) Die gewöhnliche Ausdrucksweise spricht bei der Flüssigkeit ihrer Bezeichnungen auch von „gut" oder „schön" schmecken, riechen usw. Es ist zu wünschen, daß man im wissenschaftlichen Ausdruck diese Fahrlässigkeit überall vermeide.

daß uns dies irgendwie verwunderte oder verletzte, die Übereinstimmung der Individuen. Die Mannigfaltigkeit der Kombinationen läßt bei aller gesetzmäßigen Gleichheit der Grundprozesse keine Gleichheit des Resultats zustande kommen. Niemand setzt für seine Lust- und Unlustgefühle Allgemeingiltigkeit voraus; niemand meint auch, daß es einen absoluten Maßstab gebe, wonach für jeglichen die Beurteilung der Annehmlichkeit der Dinge sich bestimmen lasse. Eine solche Anforderung hat keinen Sinn, und eine Hedonik, d. h. Lustlehre, kann deshalb wiederum nur ein Kapitel aus der Psychologie und der Entwicklungsgeschichte, niemals eine philosophische Disziplin sein.

Wer daher der Philosophie die Entscheidung über die Streitfrage des Optimismus und des Pessimismus aufbürdet, wer von ihr verlangt, daß sie ein absolutes Urteil darüber abgebe, ob die Welt mehr geeignet sei, Lust als Unlust oder umgekehrt zu erzeugen, der arbeitet sich, wenn er überhaupt mehr als dilettantisch verfährt, an dem Phantom ab, eine absolute Bestimmung auf einem Gebiete aufzufinden, auf welchem kein vernünftiger Mensch sie je gesucht hat. Denn von einer Beurteilung des Universums unter dem hedonischen Gesichtspunkte könnte nur dann die Rede sein, wenn es den subjektiven Lust- und Unlustgefühlen gegenüber ein Maß der Berechtigung dafür gäbe. Da dies fehlt, so bleibt Optimisten und Pessimisten nur übrig, einen ungefähren Überschlag der einzelnen empirischen Lust- und Unlustgefühle und eine Schätzung ihrer Quantitäts- und Intensitätsverhältnisse vorzunehmen, die vollständig in der Luft schwebt. Wer das Philosophie nennen will, — habeat sibi; ich halte es für eine Entladung des Lusttriebes, welche in die Geschichte der Pathologie des menschlichen Denkens gehört[1]).

Nach Ausschluß der Hedonik bleiben nur drei Formen

1) Vgl. den Vortrag „Pessimismus und Wissenschaft", im zweiten Bande dieser Sammlung.

der Beurteilung übrig, in denen sich der Anspruch auf Allgemeinheit als wesentlicher Bestandteil herausstellt, — die drei, welche durch die drei Begriffspaare wahr und falsch, gut und böse, schön und häßlich charakterisiert sind. Es gibt deshalb nur diese drei im eigentlichen Sinne philosophischen Grundwissenschaften: Logik, Ethik und Ästhetik. Die Psychologie[1]) ist eine empirische, teils beschreibende, teils erklärende Wissenschaft; die Metaphysik in dem alten Sinne eines dogmatischen Wissens von den letzten Gründen aller Wirklichkeit ist ein Unding: Erkenntnistheorie dagegen, Naturphilosophie, Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie, Kunstphilosophie und Religionsphilosophie haben nur insofern Berechtigung, als sie nicht im metaphysischen, sondern im kritischen Sinne unter dem Gesichtspunkte jener drei philosophischen Grundwissenschaften als ihre Auszweigungen, Anwendungen oder Vollendungen behandelt werden.

In allen dreien soll also der Anspruch geprüft werden, welchen die logische, die ethische und die ästhetische Beurteilung auf Allgemeingiltigkeit erheben: und von vornherein ist zu bemerken, daß mit der gleichen Fragestellung zwar auch eine methodisch gleiche und systematisch parallele Untersuchung sich für diese drei Disziplinen ergibt, daß dadurch aber nicht im geringsten eine Gleichheit des Resultats und der Antwort bedingt oder präjudiziert ist. Es wäre z. B. denkbar, daß die kritische Philosophie das Anrecht etwa der logischen Beurteilung auf Allgemeingiltigkeit in ihrem Sinne bestätigte, dagegen den entsprechenden Anspruch auf einem der beiden anderen Gebiete entweder ganz zu verwerfen oder nur mit sehr erheblichen Modifikationen anzuerkennen sich genötigt sähe. In diesem

1) Für die vollständige Ablösung der Psychologie von der Philosophie ist der Verfasser schon in seiner Züricher Antrittsrede „Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung“ (Leipzig, 1876 eingetreten.

Falle würde das betreffende Gebiet wegen des nachgewiesenen Mangels eines absoluten Maßstabes der psychologischen und entwicklungsgeschichtlichen Behandlung gänzlich anheimzugeben sein. Aber da einmal darin der Anspruch auf die absolute Geltung vorliegt und da dieser Anspruch weder von der beschreibenden noch von der erklärenden Wissenschaft geprüft werden kann, so muß eben durchaus eine philosophische Untersuchung darüber stattfinden, selbst wenn diese zu lediglich negativen Resultaten führen sollte. Auch wer also etwa durch kritische Untersuchungen oder durch eine mehr oder minder klare Voreingenommenheit zu der Ansicht gekommen sein sollte, daß auf dem einen oder dem anderen dieser Gebiete — oder gar auf allen dreien — immer nur, wie auf dem hedonischen, relative, aber nie absolute Beurteilungen möglich sind, der würde doch die Tatsache des Anspruchs auf die letzeren zugeben und damit die Berechtigung der philosophischen Fragestellung einräumen müssen. Und nur darum handelt es sich hier; die Resultate der Philosophie sollen nicht vorweggenommen werden.

Ist so das Objekt der Philosophie bestimmt, so fragt es sich, worin die Kritik besteht, der es unterworfen werden soll, und durch welches wissenschaftliche Verfahren sie möglich ist.

Wenn zunächst hier immer von dem Anspruche der logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilungen auf Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit die Rede gewesen ist, so muß genauer darauf hingewiesen werden, daß diese Allgemeingiltigkeit keine faktische und diese Notwendigkeit nicht die kausale ist. Wer von der Wahrheit eines Urteils überzeugt ist, der ist gemeiniglich weit davon entfernt, zu glauben, daß dies Urteil von jedermann anerkennt worden ist oder auch nur anerkannt werden wird. Die tatsächliche Allgemeinheit der Anerkennung ist in unserem Ringen nach der Wahrheit ein völlig ausgeschlossener

Gesichtspunkt. Andererseits gibt es zweifellos für niedere Kulturzustände eine Tatsächlichkeit der allgemeinen Geltung von Vorstellungen und Beurteilungsweisen, welche offenbar irrig und verfehlt sind. Nicht darauf also kommt es an, daß etwa alle Exemplare der Spezies homo sapiens in der Anerkennung eines Urteils einig sind, und durch vergleichende Induktion der wirklichen Beurteilungen ist folglich die Allgemeingiltigkeit im philosophischen Sinne nicht zu finden. Da gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, so ist es möglich — und tausendfach wirklich —, daß dieselben Veranlassungen überall denselben Irrtum hervorrufen. Für die Wahrheit oder Unwahrheit einer Vorstellung ist es ganz gleichgiltig, wie viele Menschen sie anerkennen oder nicht anerkennen. Die Allgemeingiltigkeit, um die es sich hier handelt, ist keine tatsächliche, sondern eine ideale; keine, welche wirklich ist, sondern eine, welche sein sollte.

Ebenso steht es mit der Notwendigkeit dieser Beurteilungen. Kausal notwendig ist der Wahnsinn so gut wie die Weisheit, ist die Sünde so gut wie die Tugend, ist das Schönheitsgefühl so gut wie das Gegenteil. Die Sonne der Naturnotwendigkeit scheint über Gerechte und Ungerechte. Die Notwendigkeit, mit der wir die Geltung logischer, ethischer und ästhetischer Bestimmungen fühlen, ist ebenfalls eine ideale, eine Notwendigkeit nicht des Müssens und Nichtanderskönnens, sondern des Sollens und des Nichtandersdürfens. Es ist jene höhere Notwendigkeit, welche durch die naturgesetzliche Notwendigkeit, der unser Vorstellen, Wollen und Fühlen unterworfen ist, durchaus nicht stetig erfüllt wird, — die Notwendigkeit des Sollens. Kein Naturgesetz zwingt den Menschen, immer so zu denken, so zu wollen, so zu fühlen, wie er nach der logischen, der ethischen und der ästhetischen Notwendigkeit immer denken, wollen, fühlen sollte!

Wenn daher die Philosophie die Prinzipien der logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilung festsetzen soll, so kann sie nicht dabei stehen bleiben, zu fragen, welche Bestimmungen auf diesen Gebieten etwa wirklich allgemein gelten, oder zu untersuchen, welche sich mit psychologischer und kulturgeschichtlicher Notwendigkeit immer geltend machen oder geltend gemacht haben. In keiner von beiden Richtungen findet man ein Kriterium dessen, was gelten soll. Die Masse oder gar die Majorität ist nicht das Tribunal, vor dem der absolute Wert entschieden wird, und der Nachweis der Ursachen ihres Verhaltens ist keine Begründung ihrer Berechtigung.

Andererseits aber zeigt sich in der Energie, mit welcher der einzelne gegen den Widerspruch einer Welt an demjenigen festhält, was er für wahr, gut, schön erkannt hat, kein Eigensinn individueller Willkür, sondern ein Drang der Überzeugung, daß in ihm etwas zum Durchbruch gekommen ist, was für alle gelten sollte und wovon er nicht lassen darf. In der naturnotwendigen Bewegung der Menschengeschichte freilich kann die Verteidigung dieser Überzeugung dem persönlichen Wahne verzweifelt ähnlich sehen: der Entdecker einer neuen Wahrheit, der Reformator des sittlichen Lebens, der Schöpfer einer neuen Kunst erscheint seinen Zeitgenossen und vielleicht vielen Generationen nach ihm noch als wahnbetört. Aber so schwierig, so unmöglich es im einzelnen sein mag, zu entscheiden, welche von beiden Erscheinungen im gegebenen Momente vorliegt, wir alle glauben an die Unterscheidung, wir alle sind überzeugt, daß, auch wenn wir es nicht immer und vor allem nicht immer sofort verstehen, es ein Recht des im höheren Sinne Notwendigen gibt, welches für alle gelten *sollte*. Wir glauben an ein höheres Gesetz als das der naturnotwendigen Entstehung aller unserer Beurteilungen, — an ein Recht, das ihren Wert bestimmt.

Ich sage: wir alle glauben daran. Vergesse ich jene

Theoretiker des Relativismus, welche in allen diesen Bestimmungen und Überzeugungen nichts weiter als naturnotwendige Produkte der menschlichen Gesellschaft sehen? Aber sie wollen doch ihre Theorie nicht nur so als Meinung hinwerfen, sondern behaupten und beweisen. Und was heißt beweisen? Es heißt voraussetzen, daß über jenen Notwendigkeiten der jedesmaligen Vorstellungsbewegung eine höhere Notwendigkeit steht, die jeder anerkennen sollte. Wer den Relativismus beweist, vernichtet ihn. Der Relativismus ist eine Theorie, an welche noch nie jemand ernstlich geglaubt hat, an welche eben niemand ernsthaft glauben kann, er ist eine fable convenue[1]).

Überall sonach, wo das empirische Bewußtsein diese ideale Notwendigkeit dessen, was allgemein gelten soll, in sich entdeckt, stößt es auf ein normales Bewußtsein, dessen Wesen für uns darin besteht, daß wir überzeugt sind, es solle wirklich sein, ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnotwendigen Entfaltung des empirischen Bewußtseins wirklich ist. So gering der Grad und der Umfang sein mag, in welchem dies normale Bewußtsein das empirische durchdringt und darin zur Geltung kommt, so sind doch alle logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilungen auf die Überzeugung gebaut, daß es ein solches Normalbewußtsein gibt, zu welchem wir uns zu erheben haben, wenn unsere Beurteilungen auf notwendige Allgemeingiltigkeit Anspruch erheben sollen: ein Normalbewußtsein, welches nicht im Sinne der faktischen Anerkennung gilt, sondern gelten sollte, — keine empirische Wirklichkeit, aber ein Ideal, daran der Wert aller empirischen Wirklichkeit gemessen werden soll. Die Gesetze dieses „Bewußtseins überhaupt" — das ist Kants Ausdruck dafür — sind nicht mehr Naturgesetze, welche unter allen

---

1) Näheres hierüber, wie über das Folgende im zweiten Bande in der Abhandlung „Kritische oder genetische Methode".

Umständen gelten und wonach die einzelnen Tatsachen sich gestalten müssen, sondern Normen, welche eben gelten sollen und deren Verwirklichung den Wert des Empirischen bestimmt.

Nichts anderes nun ist die Philosophie als die Besinnung auf dies Normalbewußtsein, als die wissenschaftliche Untersuchung darüber, welche von den Inhaltsbestimmungen und Formen des empirischen Bewußtseins den Wert des Normalbewußtseins haben. In dem empirischen Bewußtsein des Individuums, der Völker, der Menschheit kommen sie ebenso notwendig, wie alle Torheit, alle Verworfenheit, alle Geschmacklosigkeit zustande: und die Aufgabe der Philosophie ist es, aus diesem Chaos individueller oder tatsächlich allgemeiner Werte diejenigen herauszufinden, denen die Notwendigkeit des normalen Bewußtseins anhaftet. Diese Notwendigkeit ist in keinem Falle irgendwoher abzuleiten, sie kann nur aufgewiesen werden; sie wird nicht erzeugt, sondern nur zum Bewußtsein gebracht. Das einzige, was die Philosophie tun kann, besteht darin, dies Normalbewußtsein aus den Bewegungen des empirischen Bewußtseins hervorspringen zu lassen und auf die unmittelbare Evidenz zu vertrauen, mit welcher seine Normalität sich, sobald sie einmal zum klaren Bewußtsein gekommen ist, in jedem Individuum ebenso wirksam und geltend erweist, wie sie gelten soll. Ein Satz, wie der logische des Widerspruchs, ein Prinzip, wie das moralische des Pflichtbewußtseins, sind nicht zu beweisen: man kann nur an dem wirklichen Vorstellungs- und Willensleben des Menschen sie zum Bewußtsein, zur klaren Formulierung bringen, und man muß dann darauf vertrauen, daß in jedem, der sich ernstlich besinnt, das normale Bewußtsein mit unmittelbarer Evidenz sich in ihrer Anerkennung geltend machen wird. Mit niemandem könnten wir mehr logisch und wissenschaftlich verhandeln, der die Geltung der Denkgesetze leugnete: mit niemandem könnten

wir uns sittlich verständigen, der jegliche Pflicht ablehnte. Die Anerkennung des normalen Bewußtseins ist die Voraussetzung der Philosophie: es ist in abstracto dieselbe Voraussetzung, welche in concreto allem wissenschaftlichen, allem sittlichen, allem ästhetischen Leben zugrunde liegt. Jede Verständigung über irgend etwas, was die Individuen als geltende Norm über sich anerkennen sollen, setzt dies Normalbewußtsein voraus.

Philosophie also ist die *Wissenschaft vom Normalbewußtsein*. Sie durchforscht das empirische Bewußtsein, um festzustellen, an welchen Punkten darin jene normative Allgemeingiltigkeit hervorspringt. Sie ist selbst ein Erzeugnis des empirischen Bewußtseins, sie tritt ihm nicht als eine fremde Eingebung gegenüber: aber sie fußt auf der allen Wert des Menschenlebens ausmachenden Überzeugung, daß mitten in den naturnotwendigen Bewegungen des empirischen Bewußtseins eine höhere Notwendigkeit erscheint, und sie forscht nach den Punkten, an denen diese durchbricht.

Dies „Bewußtsein überhaupt" ist also ein System von Normen, welche, wie sie objektiv gelten, so auch subjektiv gelten sollen, aber in der empirischen Wirklichkeit des menschlichen Geisteslebens nur teilweise gelten. Nach ihnen erst bestimmt sich der Wert des Wirklichen. Diese Normen somit machen erst die allgemeingiltigen Beurteilungen möglich für die Gesamtheit der Objekte, welche in den Urteilen der übrigen Wissenschaften erkannt, beschrieben und erklärt werden. Die Philosophie ist die Wissenschaft von den Prinzipien der absoluten Beurteilung.

Man würde vielleicht kaum auf Widerspruch stoßen, wenn man behauptete, dies Normalbewußtsein sei dasjenige, was die populäre Sprache unter dem Worte „Vernunft" recht eigentlich verstehe und bezeichnet haben wolle, das überindividuell Geltensollende, und man dürfe deshalb auch die Philosophie die Wissenschaft von der Vernunft

nennen. Allein ich verzichte auf diese Bezeichnung, weil das Wort „Vernunft“ von den deutschen Philosophen in so verschiedenen Bedeutungen gebraucht worden ist, daß seine Verwendung in einer Definition vieldeutig und mannigfachen Mißverständnissen ausgesetzt sein würde.

Die Philosophie als Wissenschaft vom Normalbewußtsein ist nun selbst ein Idealbegriff, der nicht realisiert ist und dessen Realisierung überhaupt, wie sich weiterhin zeigen wird, immer nur in gewissen Grenzen möglich ist: die Fundamente für ihren Aufbau hat die kantische Philosophie gelegt. Aber von diesem Begriffe aus gesehen, erhält nun auch sogleich dasjenige, was man Geschichte der Philosophie nennt und als solche zu behandeln hat, ein anderes, genau bestimmtes Ansehen.

Die Geltung des Normalbewußtseins als des absoluten Maßes der logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilung liegt zwar als eine unumgängliche Voraussetzung allen höheren Funktionen des Menschen und vor allem denjenigen zugrunde, welche als Produkte der gesellschaftlichen Kultur die Erzeugung und Erhaltung des über der Willkür der Individuen Stehenden zu ihrem Inhalte haben: aber sie zeigt sich zunächst als unbefangene und selbstverständliche Unterordnung unter ein durch die Entwicklung der Volksseele erzeugtes Gesamtbewußtsein. Erst nach dessen Erschütterung tritt die Besinnung auf ein ideales Maß, dem alle sich beugen sollten, ein, und aus dieser Besinnung erwächst das Bestreben, sich zu diesem Normalbewußtsein zu erheben und es im empirischen Bewußtsein zur Geltung zu bringen. Aber der menschliche Geist ist mit diesem idealen Bewußtsein nicht identisch, er unterliegt den Gesetzen seiner naturnotwendigen Bewegung, und nur hier und da führt sie zu einem Resultate, in welchem die unmittelbare Evidenz der normativen Geltung zustande kommt.

Der historische Prozeß des menschlichen Geistes läßt

sich daher unter dem Gesichtspunkte betrachten, daß in ihm allmählich mitten in der Arbeit an den einzelnen Problemen, in dem Wechsel seiner Interessen, in der Verschiebung seiner einzelnen Fäden das Bewußtsein der Normen zum Durchbruch gekommen ist, daß er in seiner fortschreitenden Bewegung ein immer tieferes und umfassenderes Ergreifen des Normalbewußtseins darstellt. Es wird nichts im Wege stehen, wenn von dieser Begriffsbestimmung der Philosophie aus dies allmähliche Bewußtwerden der Normen als der eigentliche Sinn der Geschichte der Philosophie aufgefaßt wird. Es ist das eben eine der Linien, welche man, von einem festen Begriffe der Philosophie ausgehend, in die Geschichte hineinkonstruieren kann, ohne damit ihren ganzen vielverzweigten Inhalt zu umfassen. Diese Linie liefe an den Spitzen entlang, welche aus dem breiten Untergrunde der übrigen Vorstellungen in den Äther des Normalbewußtseins aufragen, und sie bezeichnete damit auch die höchsten Auszackungen der kulturhistorischen Entwicklung; denn die Besinnung auf absolute Normen ist schließlich das Produkt jeder Kulturtätigkeit, und der Philosophie weisen wir nur die Aufgabe zu, sie im Zusammenhange, in der notwendigen Gliederung auf dem Wege wissenschaftlicher Untersuchung zum Bewußtsein zu bringen.

Eine solche Geschichte der Philosophie wäre also eine Auswahl, die den allmählichen Fortschritt zu zeigen hätte, in welchem der wissenschaftliche Geist an der Lösung der hier formulierten Aufgabe gearbeitet hat. Damit hörte sie keineswegs auf, eine empirische Wissenschaft zu sein, wie es jede historische Disziplin eben sein muß. Betrachtet man die Geschichte von dem Gesichtspunkte einer zu lösenden Aufgabe, so hat man erst recht die Pflicht, den kausalen Prozeß aufzuweisen, durch welchen die Bewältigung derselben sukzessive fortgeschritten ist. Die Aufgaben realisieren sich nicht, sie werden realisiert. Auch die Be-

stimmungen des Normalbewußtseins, zu denen das philosophische Denken sich aufringt, sind in dem naturnotwendigen Prozeß der geschichtlichen Denkbewegung als Inhaltsbestimmungen des empirischen Bewußtseins zustande gekommen. Diese ihre empirische Genesis hat die Geschichte der Philosophie zu begreifen, unbeschadet des Wertes, der ihnen, wenn sie in das empirische Bewußtsein eingetreten sind, vermöge ihrer normativen Evidenz zukommt[1]).

Nicht in dem Sinne also möchte diese Auffassung gedeutet sein, als ob sie — etwa nach Hegel'schem Rezepte — eine geheimnisvolle Selbstrealisierung der „Ideen" statuierte, vermöge deren die empirischen Vermittlungen als unnötiges Beiwerk erschienen. Wir haben in der empirischen Erkenntnis keinen anderen Ort, wohin wir die Ideen versetzen sollten, als die Köpfe denkender Menschen, und in diesen sind sie erst dann bestimmende und wirkende Mächte, wenn sie zum Bewußtsein gekommen sind. Die Geschichte der Philosophie hat mit ihnen nicht als Faktoren zu rechnen, sondern sie als Produkte zu erklären. Das „Prinzip", das der Philosoph findet, wird eine in der empirischen Geistesbewegung wirksame Macht erst dadurch, daß er es als Resultat seiner Arbeit zum Bewußtsein bringt.

Oder ist etwa der Philosoph etwas anderes, als ein Mensch unter Menschen? Es ist ihm doch keine andersartige Denkkraft gegeben als allen anderen, und er beweist dies am besten selbst, wenn er durch die Veröffentlichung seiner Werke den Wunsch ausdrückt, andere so wie sich

---

1) Die Behandlung der Geschichte der Philosophie unter diesem im Jahre 1883 entworfenen Gesichtspunkte hat der Verfasser in seinem Lehrbuch der „Geschichte der Philosophie" durchzuführen gesucht. Vgl. in der fünften Auflage (Tübingen 1910) die Einleitung und den Schlußparagraphen, dazu des Verfassers Abhandlung über „Geschichte der Philosophie" in der Festschrift für Kuno Fischer, Bd. II, Heidelberg 1905, 2. Aufl. 1907, S. 529 ff.

selbst denken zu machen, und dabei — trotz intellektualer Anschauung und ähnlicher mystischer Begabungen — von der Annahme ausgeht, daß die anderen unter seiner Anleitung dieselben Denkbewegungen durchmachen sollen wie er selbst. Aber seine Gedanken sind auch auf keine andere Weise entstanden, als die der übrigen. Er wächst wie alle aus gedankenloser Kindheit zu langsamem Erwachen heran; er saugt aus dem Lebenskreise, worin er geboren und erzogen wird, Kenntnisse und Ansichten ein, welche als ein Schatz ursprünglichster „Wahrheiten" in ihm sich festsetzen, er bereichert beide durch eigene Forschung und eigenes Urteil: aber immer bleibt ihm der Gesichtskreis des Denkens und die Richtung des Interesses, welches ihm die Fragen stellt, durch die ganze Summe dessen, was er bisher gedacht und erlebt, unausweichlich vorgezeichnet. So bildet sich von den verschiedensten Seiten, von den entlegensten Ansatzpunkten, wie bei jedem Menschen, eine oft recht heterogene, aber doch nach allen Richtungen hin miteinander verschmolzene Vorstellungsmasse, ein psychisches System, welches wie überall nach Vereinheitlichung hinstrebt. Statt aber, wie es bei den meisten Menschen der Fall ist, sich mit dem oberflächlichen Ausgleich der gerade am auffallendsten einander widerstrebenden Vorstellungen zu begnügen und statt sich die allgemeinsten Linien der Weltauffassung, den Rahmen der einzelnen Ansichten, von einer der herrschenden Meinungen geben zu lassen, ist derjenige, dessen Tätigkeit wir als philosophisch bezeichnen, durch persönliche Verhältnisse, geistige Begabung und Energie des Charakters in der Lage, den einheitlichen Zusammenhang seiner Vorstellungen durch eigene Bemühung des Nachdenkens aufzusuchen. Allein man darf nie vergessen, daß eben diese Tätigkeit des Suchens in ihrer ganzen Richtung und in der ganzen Ausdehnung des in Frage kommenden Vorstellungsinhalts, also schließlich auch in ihrem Resultate,

vollkommen bedingt ist durch die ganze Masse des schon vorher vorhandenen Denkstoffes. Kein philosophisches Prinzip fällt vom Himmel oder regnet dem Philosophen in den Schoß, sondern jedes ist das Ergebnis seiner mannigfachen Gedankentätigkeit. Daß dabei in der endlichen Herbeiführung eines Gleichgewichtszustandes gewisse Vorstellungen sich anderen gegenüber als die mächtigeren und bedeutsameren erweisen, ist selbstverständlich: aber diese Macht und diese Bedeutsamkeit gebührt ihnen zunächst auch nur in den statischen Verhältnissen dieses individuellen Vorstellungssystems. Ist es dem Philosophen nun mit größerer oder geringerer Mühe gelungen, ein einheitliches Prinzip für die Anordnung seines ganzen Gedankenstoffes aufzufinden, so werden sich die einzelnen Teile des letzteren offenbar sehr verschieden dazu verhalten. Manche, und hauptsächlich diejenigen, welche bei der Erfassung des Prinzips bestimmend waren, fügen sich leicht und wie von selbst in das so sich gestaltende Weltbild ein; andere aber erweisen sich mehr oder weniger spröde. Da müssen sich denn manchmal zugunsten jenes Grundgedankens andere Meinungen, die aus ganz anderen Regionen stammen und ein ganz anderes Gesicht zeigen, es gefallen lassen, verschoben und umgegossen zu werden; der Grundgedanke öffnet nun auch neue Vorstellungskreise und Erkenntnisse; gegen diese treten wohl alte Gedanken in den Hintergrund und werden, wenn nicht gänzlich verdrängt, so doch teilweise verändert: aber stets bilden sie doch das Material, in welchem sich die assimilierende und umgestaltende Tätigkeit der neuen Kraft allein geltend machen kann. Selten aber werden wir einen Philosophen in der glücklichen Lage sehen, daß sich sein ganzer Vorstellungsstoff zu dem gefundenen Prinzip in gleichmäßig innige Beziehung setzen läßt: und unter den widerstrebenden Gedanken werden dann doch immer einige sein, welche dem neuen Prinzip nicht weichen, sondern mit ihrer ur-

sprünglichen Gewalt der Seele so tief eingewurzelt sind, daß sie — ungeachtet ihrer Beziehungslosigkeit oder gar ihres Widerspruchs zu jenem Prinzip — sich daneben behaupten und ihren oft sehr bedeutsamen Platz in der Weltanschauung des Mannes mit nicht geringerer Gewalt in Anspruch nehmen. Da gibt's dann Risse und Klüfte im System, aber sie überbrücken und verdecken sich in der subjektiven Gewißheit des Philosophen, und je energischer er seine verschiedenen Überzeugungen nebeneinander aufrecht zu erhalten sucht, um so geneigter werden wir ihn sich der Täuschung hingeben sehen, sie als übereinstimmend zu betrachten, wo sie es in Wahrheit nicht sind und nie werden können, oder einen Zusammenhang zwischen ihnen anzunehmen, in welchen sie ihrem Wesen nach nie treten können. So erklären sich die heterogenen Bestandteile, welche in sonst unbegreiflichem Gegensatze zu dem sogenannten Grundprinzip sich in größerer oder geringerer Anzahl bei jedem philosophischen Systeme vorfinden: und auch der eigentümliche Umstand, daß gerade an diesen Punkten die Philosophen am hartnäckigsten auf der notwendigen Zusammengehörigkeit disparater Auffassungen zu bestehen pflegen, wird uns verständlich werden, wenn wir bedenken, daß sich unabhängig von dem neu gefundenen Prinzip nur die mit der Persönlichkeit des Philosophen am allerinnigsten verflochtenen Überzeugungen zu erhalten vermögen und daß das Gefühl gleich hoher Gewißheit nun auch die sonst verschiedenartigen Vorstellungen zusammenschmilzt, so daß unter diesem Interesse die Fähigkeit, scheinbare Übergänge und Zusammenhänge zu erdenken, ganz außerordentlich gesteigert wird. Alle solche Zusammenhangslosigkeiten aber und Widersprüche mit ihren künstlichen Verhüllungen könnten nicht auftreten, wenn ein philosophisches System wirklich von vornherein so ganz unabhängig für sich aus der treibenden Kraft seines Grundgedankens organisch emporwüchse: sie

sind dagegen durchaus begreiflich, wenn man sich klar macht, daß alle die mannigfachen Gedankenstoffe, von den verschiedenen Seiten her erzeugt und befördert, sich lange vorher im Kopfe des Philosophen ansammeln und befestigen, ehe er auch nur an die Aufsuchung seines Prinzips gedacht hat, und daß daher später dies Prinzip in der Bewältigung des von ihm vorgefundenen Materials eine Arbeit von sehr verschiedener Schwierigkeit und teilweise von völliger Unlösbarkeit zu leisten hat.

Die teleologische Auffassung der Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkte der sukzessiven Lösung einer in einem festen Begriff der Philosophie ausgesprochenen Aufgabe ist daher eine Betrachtung, welche als solche gerechtfertigt und im Interesse der so bestimmten Philosophie vielleicht nötig und wünschenswert ist. Aber sie ist für sich allein nicht schon die ganze Geschichte der Philosophie. Geschichte ist empirische Konstatierung und empirische Erklärung. Diese Aufgabe muß auch diesem Gegenstande gegenüber rein erhalten werden, sie verlangt eine durchaus psychologische und kulturhistorische Behandlung.

Auf der anderen Seite jedoch — und diese muß freilich gegenwärtigen Neigungen und Richtungen gegenüber noch mehr hervorgehoben werden — hat die Philosophie das lebhafteste Interesse daran, erkannt und anerkannt zu wissen, daß dieser naturnotwendige Prozeß durch die Besinnung auf das normale Bewußtsein zu Überzeugungen geführt hat, welche nicht bloß so einfach da sind, wie andere eben auch, welche auch nicht etwa nur gerade, weil es der Lauf der Vorstellungen so mit sich gebracht hat, vielfach Geltung erlangt haben, sondern welche den absoluten Wert haben, gelten zu sollen. Es darf nicht vergessen werden, daß dies Produkt der Naturnotwendigkeit identisch ist mit einer höheren, mit der normativen Notwendigkeit.

Die empirische Bewegung des menschlichen Denkens ringt dem normalen Bewußtsein eine seiner Bestimmungen nach der andern ab. Wir wissen nicht, ob sie damit je an ein Ende gelangen wird: wir wissen noch weniger, ob die historische Reihenfolge, in der wir uns einzelner dieser Bestimmungen bemächtigen, irgendeine auf deren inneren Zusammenhang hinweisende Bedeutung hat. Für unsere Erkenntnis bleibt das normale Bewußtsein ein Ideal, dessen Saum wir nur erfassen. Menschliches Denken kann nur entweder als empirische Wissenschaft das gegebene Einzelne in seinem kausalen Zusammenhang und in seiner werthaften Bestimmtheit verstehen oder als Philosophie sich auf die selbstverständlichen Prinzipien absoluter Beurteilung an der Hand der Erfahrung selbst besinnen. Eine vollständige Erfassung des Ganzen des Normalbewußtseins durch wissenschaftliche Einsicht ist uns versagt. In dem Umkreis unserer Erfahrung leuchtet das Ideal an der einen oder der anderen Stelle durch, und sollen wir von der Wirklichkeit eines absoluten Normalbewußtseins überzeugt sein, so ist dies Sache des persönlichen Glaubens, aber nicht mehr der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Über Sokrates.

(Ein Vortrag.)

Sokrates! — Es scheint seltsam, daß sich jemand herausnimmt, noch einmal wieder über ihn zu reden. Unter allen Gestalten der menschlichen Bildungsgeschichte ist vielleicht keine so populär wie diese, — keine, welche wie diese, von den Wellen der Weltliteratur getragen, bis in die entlegensten Winkel des geistigen Daseins hinein bekannt geworden wäre. Sokrates hieß das Weisheitsideal aller griechischen Philosophenschulen, und nicht nur in der römischen, nicht nur in der Literatur aller europäischen Völker, auch bei den Juden und Mohammedanern, überall, wohin auch nur ein Tropfen hellenischen Geistes geflossen ist, begegnen wir ihm als einer allbewunderten Persönlichkeit. Auch die oberflächlichste Darstellung der sogenannten allgemeinen Weltgeschichte hält bei ihm einen Moment an, auch die flüchtigste Übersicht gönnt ihm einen kurzen Blick. Keiner ist unter uns, der nicht oft von ihm gehört, der nicht mancherlei über ihn gelesen hätte; jeder weiß, wie er gelebt, was er gelehrt, wie er gestorben: — ist es nicht unhöflich, über Sokrates zu sprechen?

Denn wie will man hoffen, über ihn etwas Neues zu sagen? Der liebevollen Begeisterung seiner Schüler verdanken wir ein Bild seines ganzen Wesens, welches für uns eine Art von stereoskopischer Lebendigkeit da-

durch gewinnt, daß die beiden von so ganz verschiedenen Standpunkten her aufgenommenen Ansichten eines Xenophon und eines Platon sich leicht verschmelzen lassen. Und seitdem haben zwei Jahrtausende daran gearbeitet, dies Bild in immer festeren Umrissen, in immer klarerer Zeichnung auszuführen: philologischer Scharfsinn, kulturhistorische Betrachtung und philosophische Kongenialität haben gewetteifert, das volle Licht der Erkenntnis darüber auszugießen. Von den verschiedensten Seiten her hat man ihn aufgefaßt, mit den mannigfaltigsten Fragen ihn in mehr oder minder natürliche, mehr oder minder künstliche Beziehung gebracht; sein Leben, seine Lehre, sein Tod, sie sind in allen Richtungen durchforscht, ihre Bedeutung ist hundertfach neu formuliert worden, und kein Winkel darin ist unbeleuchtet geblieben. Eine kaum übersehbare Literatur hat sich über ihn angehäuft, ein Heer von gelegentlichen Betrachtungen, von Broschüren, Programmen, Dissertationen, Vorträgen schart sich um bedeutende Gesamtdarstellungen und umfangreiche Werke: — ist es nicht anmaßend, über Sokrates zu sprechen?

Wenn ich hoffe, daß solche Einwürfe nicht zu Vorwürfen werden sollen, so berufe ich mich auf eins. Die großen Gestalten der menschlichen Geschichte teilen mit den großen Gebilden der menschlichen Kunst den höchsten Vorzug: sie sind unerschöpflich. Es ist immer von neuem Genuß und Erhebung, sich in ihre Anschauung zu versenken, so oft es auch schon geschehen sein mag, und es würde mir schon genügen, wenn wir nur in irgendeiner Weise uns wieder zum Bewußtsein brächten, worin doch der Zauber bestanden hat, den die, wie es scheint, so nüchterne, so prosaische Persönlichkeit des Sokrates auf Mitwelt und Nachwelt ausgeübt hat und den sie für alle Zeiten ausüben wird. Allein jene Unerschöpflichkeit gilt noch in anderem Sinne, so nämlich, daß es oft nur der geringsten Verschiebung des Gesichtspunktes, einer kleinen Verände-

rung der Beleuchtung bedarf, um jenen Gestalten bedeutsame Konturen abzugewinnen, die in dieser Weise bisher noch nicht hervorgetreten waren. Und so ist auch die Hoffnung nicht völlig ausgeschlossen, daß es erneuter Betrachtung gelingen könnte, in der vieldeutigen Erscheinung des Sokrates einen Zug zu entdecken, durch welchen er tiefen Problemen des gegenwärtigen Lebens unerwartet nahe gerückt wird, und damit zugleich eine bedeutende Linie sichtbar zu machen, mit der er sich von dem Hintergrunde seiner Zeit abhebt.

Von dem Hintergrunde seiner Zeit! Denn mehr, als es bei manchem anderen Philosophen notwendig ist, muß man das Bild des Sokrates auf seinen historischen Hintergrund projizieren, um es richtig zu sehen. Wir müssen uns zurückdenken in das Athen des peloponnesischen Krieges, in die Zeit, wo die perikleische Blüte des Griechentums sich leise zum ersten Welken neigt, während sie noch ihren berauschendsten Duft ausströmt. Noch steht Athen, umgarnt schon von seinen Dämonen, auf der Höhe selbstgeschaffenen, schwer errungenen Glücks, — die Führerin Griechenlands, eine Weltmacht des Handels und die absolute Macht des Geistes. Aus der Peripherie drängt sich nach dem attischen Mittelpunkte die reiche Fülle des hellenischen Kulturlebens. Die Akropolis schmückt sich mit den Werken aller bildenden Kunst zum Tempel des Menschentums, — über die weltbedeutenden Bretter schreiten die Gestalten des Sophokles, des Euripides, des Aristophanes, — und in den offenen Hallen der Stadt ertönen die Lehren der Wissenschaft. Es ist jene goldene Zeit edelster Menschenblüte, die dahingegangen und nicht wiedergekommen ist und nicht wiederkommen wird, so lange Tag und Nacht, Regen und Sonnenschein über diesem Planeten wechseln. Zu dieser Zeit vollzieht sich in dem Volke Athens ein lang vorbereiteter Umschwung, eine soziale Wandlung ersten Ranges, die für alle folgende Kultur entscheidend

wird. Die Wissenschaft, entstanden in der Zurückgezogenheit einsamer Denker, gepflegt in dem geschlossenen Heiligtum enger Schulverbände, sie tritt auf den Markt, sie erhebt ihre Stimme in dem Gewirr des öffentlichen Lebens, und sie leiht ihre Waffen den Leidenschaften des Tages. Jetzt fängt die Menge an, ihren Worten zu lauschen; erstaunt, geblendet, überwältigt, gibt man sich dem neuen Eindrucke hin, und widerstandslos beugt man sich vor der neu entstandenen Kraft. Erst eine Neugier, dann ein Genuß, endlich ein leidenschaftliches Interesse, — so bemächtigt sich ganz Athens, ganz Griechenlands ein immenses Bedürfnis nach Kenntnis und Wissen, — ein Bildungsfieber ergreift die Nation. Und nun öffnen sich die bisher so engen Pforten der Wissenschaft: an die Stelle der stillen Grübler treten die öffentlichen Lehrer des Wissens. Begierig drängt sich um sie alles, was auf der Höhe der Zeit stehen, was einen Einfluß auf die Gemüter der Zeitgenossen gewinnen will. Jetzt kleidet sich die politische Rede in das Gewand wissenschaftlicher Beweisführung, jetzt werden die Lehren der Wissenschaft zu Gegenständen das alltäglichen Gesprächs, jetzt führt man sie ein in die Mannigfaltigkeit des praktischen Lebens. Freilich ist es ein Irrtum, wenn man meint, damals habe in Athen Gevatter Schuster und Schneider über Kunst und Wissenschaft so weise reden können, wie heute jeder Rezensent; aber das bleibt wahr: zum erstenmal in der Geschichte tritt uns hier ein Volk entgegen, dessen gesamte Lebensverhältnisse von geistiger Bildung durchdrungen werden, ein Volk, das die Leitung seiner öffentlichen Angelegenheiten in die Hand der überlegenen Geistesgewalt legt, — ein Volk, mit einem Wort, welches die Bildung zu einem wesentlichen Element des nationalen Seins erhebt. Das ist der ewige Ruhm Athens: kein Volk vor diesen Athenern, bei dem die geistige Bildung eine Macht im öffentlichen Leben gewesen wäre, kein Volk nach diesen

Athenern, bei dem die geistige Bildung je wieder aufhören könnte, eine Macht im öffentlichen Leben zu sein.

Die nächste Wirkung dieser Ausbreitung der Bildung in alle Schichten des griechischen Volkes war die Lösung aller der Bande, welche das individuelle an das allgemeine Bewußtsein ketten. Aber dieser Vorgang ist in der Masse ein ganz anderer, als in dem einzelnen Denker. Er, der den Mut und die Kraft gewann, auf eigenem Wege nach Wahrheit zu streben, hat in der Forschung selbst, wenn ihm auch altgewohnte Vorstellungen dabei verloren gingen, dafür die Erfahrung gemacht, daß es ein Maß für das individuelle Denken gibt, ein allwaltendes Gesetz, dem sich zu fügen den einzigen Wert alles Wissens ausmacht. Wer aber am Baume der Erkenntnis nur schüttelt, damit ihm die von anderen gezeitigten Früchte in den Schoß fallen, der kommt leicht dahin, nur eine nach der anderen zu kosten und sie wieder fortzuwerfen, wie es ihm beliebt. Das gilt schon von dem Popularisator, der diese geistige Nahrung auflieſt und zurechtlegt — wie viel mehr gilt es vom gemeinen Manne, der aus dessen Hand lebt! Und so greift nun in Griechenland das Laster der schöngeistigen Näscherei um sich, eine lächerliche Wissensgourmandise, eine lüsterne Bildungsschleckerei. Für die Masse bleibt die Wissensneugier nur eine äußerliche Modesache: an die Stelle der Bildung tritt hier das Halbwissen, das gedankenlose Nachschwatzen, das dünkelhafte Absprechen — der Bildungsschwindel. Es wird zum guten Ton, daß der junge Athener auf einige Zeit bei einem Sophisten — so nennen sich diese Aufklärer Griechenlands — in die Schule geht; da lernt er, sich gebildet, sich gewählt auszudrücken, und da lernt er auch, wovon er nachher in der Unterhaltung und in der Rede so reichlich Gebrauch machen wird, am schicklichen Ort mit ein paar wissenschaftlichen Phrasen um sich zu werfen und mit seiner Kenntnis der neuesten Entdeckungen zu koket-

tieren. Es gehört zum Sport, im Bade, in der Paläſtra, beim Symposion über die Theorien und Hypotheſen der Philoſophie zu disputieren, und eine der liebſten Volksbeluſtigungen Athens iſt es, ein paar ſolche Profeſſoren wie Kampfhähne aneinander zu hetzen, wo dann unbändiges Gelächter den ſchlagfertigſten Witz und die glücklichſte Wortverdreherei belohnt.

Allein unter dieſem luſtigen Treiben verdeckt ſich die ernſteſte Gefahr: es ſind Blumen über einem Abgrunde. Denn durch ſolches Hin- und Hergerede wird die Subſtanz des Volksgeiſtes zerfreſſen, und das ſcharfe Scheidewaſſer der Kritik, das nun jeder anwenden lernt, zerſetzt den Kitt des geſellſchaftlichen Baues, — die gemeinſamen Überzeugungen. Da wandern ſie nun alle in die Rumpelkammer, die Götter des heiligen Glaubens, nicht nur jene großen, ſchönheitsſtrahlenden Geſtalten des Olymp, denen die homeriſchen Geſänge den lebendigen Odem der Kunſt eingehaucht, nein, auch die ſtillen, uralten Holzbilder des Lokal- und des Familienkultes, an deren wundertätiger Kraft ſich die religiöſe Inbrunſt der Väter entzündet hat: ſie gehen dahin, und mit ſich nehmen ſie Sitte und Ordnung. Denn nur eine ſchnell überwundene Etappe auf dieſem Wege iſt es, wenn der eine oder der andere von den Sophiſten verſucht, die verblaſſenden Bilder durch ſittlich-allegoriſche Bemalung neu zu beleben: auch die Ideale der Sittlichkeit ſind verblichen. Das ſelbſtherrlich gewordene Individuum entdeckt, daß auch dieſe Wahrheiten beſtritten ſind, und daß es nur dem Naturgeſetze folgt, wenn es ſeine Luſt und ſeine Willkür zur Richtſchnur ſeines Handelns nimmt.

Ein äußerer Umſtand tritt hinzu. Die Sophiſten, die Träger dieſer Aufklärung, ſind zugleich die Lehrer der politiſchen Beredſamkeit; das iſt ſogar ihr eigentlicher Beruf, für den ſie bezahlt werden. Dabei kommt es natürlich nur auf die Ausbildung formaler Geſchicklichkeit

an: sattelfest und schlagfertig will der Schüler werden, daß er jeden Augenblick, was dem Interesse der Partei oder der Person frommt, verteidigen, daß er zu Boden reden kann, was ihm entgegensteht. Nicht um Überzeugung handelt es sich, sondern um Überredung. Alle menschlichen Ansichten sind ja nur relativ; jeder legt sich die Sachen zurecht, wie es ihm eben paßt. Nur keinen doktrinären Eigensinn! Die Dinge wechseln und wir mit ihnen. So endet das Jahrhundert, das mit der gewaltigsten Entfaltung des Hellenentums begann, das auf die Bühne der Weltgeschichte das erste gebildete Volk führte, es endet als das Zeitalter der Überzeugungslosigkeit. Aus dem Schlürfen des Bildungsschaums wird eine Orgie der Verneinung: auf die Demokratisierung des Wissens folgt die Demoralisierung der Bildung: denn demoralisiert ist jede Gesellschaft, welche die Einheit ihrer sittlichen Überzeugungen verloren hat und nun nach diesem oder jenem greift, um nach diesem Sündenfall ihre Blöße mit den Flittern ihres Wissens zu bedecken.

So etwa, abgesehen vom Stadtklatsch und vom täglichen Wechsel innerer und äußerer Politik, so etwa sieht es in den Köpfen der Athener aus: da erscheint in den Straßen der Weltstadt eine originelle Figur. Mitten unter den schönen, vollgelockten Jünglingen, die auf dem Markte einen reichgekleideten Sophisten umstehen, taucht eine gewaltige Glatze auf. Sie gehört zu einer ungefügen Gestalt, die sich, während alle lächelnd zur Seite weichen, bis zu dem Redner drängt, ihn mit forschenden Blicken eine Weile mustert und ihm endlich ins Wort fällt. Nun folgt in raschem Wechsel Rede und Gegenrede. Den heftigen Perorationen des Sophisten setzt Der mit der Glatze unerschütterliche Ruhe entgegen. Da plötzlich erbraust homerisches Lachen, ein faunisches Grinsen läuft über die Züge des Störenfrieds und kehrt die breite Nase noch mehr als sonst nach aufwärts; es scheint, daß

die Lacher auf seiner Seite sind. Er aber wendet sich kurz ab, zieht den mächtigen Kopf noch enger zwischen die dicken Schultern und schiebt mit tänzelnder Grandezza seinen stattlichen Hängebauch durch die gaffende Menge.

Wer ist der Mann? — Sokrates heißt er, und alle Welt kennt ihn. Denn seit er den Meißel, den er früher geführt, an den Nagel gehängt, ist er stets zu finden, wo nur in Athen etwas los ist. Tags flaniert er durch die Straßen, und abends ist er überall dabei, wo eine fröhliche Gesellschaft zusammenbleibt. Da tut er mit, und niemand tut's ihm über. Besonders aber wo es einen Disput gibt, da ist er gleich bei der Hand, der Schrecken der Sophisten; denn keiner kommt gegen ihn auf. Allein das genügt ihm noch lange nicht: mit jedem schwatzt er, der ihm in den Wurf kommt. — Worüber denn? — Was ihm eben einfällt. Er packt die Leute an, Fremde wie Freunde, und läßt sie nicht los, bis sie seinen Fragen Rede gestanden haben. Den Perikles hat er nicht verschont, und nicht den Kleon, und dem Alkibiades hat er's angetan, der ist wie vernarrt in ihn. — Da ist er wohl einer von den neuen Weisheitskrämern, welche die reiche Jugend an sich locken, ihr alles Wissen und alle Redekunst versprechen und ihr das Gold aus dem Beutel ziehen? — Keineswegs: er hat noch nie auch nur einen Obolos genommen. — So ist er also reich und unabhängig? — Mit nichten, es geht ihm knapp. Daheim sitzen ihm Weib und Kind, die haben nur so gerad zu leben, und Frau Xantippe mag nicht so ganz unrecht haben, wenn sie ihn manchmal recht unwirsch empfängt. Doch auch für sich selbst hat und braucht er in allem nur das Allernotwendigste. — Aber was will denn der Mann? Ist er etwa einer von den sinnlosen Schwatznarren? — Nein, alle bewundern ihn, wie er so klar und sicher und verständig zu reden weiß. — Oder ist er so begierig nach der neuen Weisheit, daß er sich keines ihrer Worte

entgehen lassen mag und überall nach ihr herumhorcht? — Im Gegenteil, er läßt kein gutes Haar daran und will nichts davon wissen. — Und was hat er Besseres zu sagen? — Nichts: er wiederholt nur immer von einem zum anderen, er wisse nur eins: dies nämlich, daß er nichts wisse.

Ein sonderbarer Gesell! Dem sollte man folgen! Richtig, da haben wir ihn gleich wieder: schon in der ersten Seitengasse steht er, bedächtig mit dem Kopfe nickend, vor einem braven Handwerksmann, der dort, wie es im Süden ist, halb im Haus, halb auf der Straße bei der Arbeit sitzt und eben nur innehält, um dem Sokrates zu antworten. Der hat ihn nach irgend etwas gefragt, was er nicht wisse und worüber er sich bei einem so gebildeten Manne Rats erholen wolle, und der wackere Meister kramt nun mit fröhlicher Lehrhaftigkeit die Weisheit aus, die er gestern, vorgestern bei dem einen und dem anderen Sophisten erlauscht hat. Demütig hört Sokrates zu und dankt dann für die freundliche Belehrung: aber, sei es nun, daß er zu schwerfällig ist, über schwierige Dinge zu denken, sei es, daß er nicht ordentlich aufgemerkt hat, es ist ihm doch noch nicht alles klar geworden, und der Meister muß schon erlauben, daß er über einiges noch einmal fragt. Prompt und sicher folgt wieder die Antwort: allein dieser Sokrates scheint sehr schwer von Begriffen zu sein; er fragt immer weiter, und — merkwürdig! immer zögernder, immer unsicherer kommen die Antworten. Aber Sokrates läßt nicht nach, und schließlich hapert es ganz: unser guter Meister ist völlig verwirrt geworden. „Nein, da hast du recht,“ sagt er, „das paßt nicht zusammen, so kann es nicht sein.“ — „Aber wie ist es dann?“ beharrt Sokrates. — „Dann, — ja dann — weiß ich's nicht.“ — „Siehst du,“ ruft Sokrates, „so geht mir's ja gerade: wir wissen's alle beide nicht.“ Und damit trollt er sich weiter.

Halt! Ist das der Sinn deines Refrains: „ich weiß, daß ich nichts weiß?“ Jetzt fangen wir an, dich zu verstehen, du wunderlicher Kauz! Du weißt recht gut, wozu du dich in den Straßen herumtreibst und die Leute mit deinen querköpfigen Fragen festhältst: du bekämpfst den Bildungsschwindel!

Ja, dieser seltsame Mann hat seiner Zeit ins Herz geschaut. Er weiß, wie hohl es bei den meisten hinter diesem aufgelesenen Phrasenkram aussieht, und er hat eingesehen, welchen Unfug diese Halbbildung mit sich bringt, deren gefährlichste Seite darin besteht, daß sie zugleich die Einbildung ist, eine volle und ganze Bildung zu sein. Deshalb hat er es sich zur Aufgabe gemacht, bei seinen Mitbürgern den Schein des Wissens zu zerstören, mit dem sie sich selbst und einander blenden. Diese ganze „gebildete“ Welt ist ja längst hinaus über alle althergebrachten Vorstellungen und Überzeugungen; sie hat die Autorität des Volksbewußtseins über Bord geworfen: aber statt dessen folgt der einzelne jetzt in jeder besonderen Frage der Autorität seines Weisheitslehrers, dem er nicht minder unselbständig und mit noch viel größerer Unklarheit nachspricht. Darum kommt es dem Sokrates vor allem darauf an, den Leuten zum Bewußtsein zu bringen, wie wenig sie mit diesem Tausch gewonnen haben; darum macht er, wo er kann, die Sophisten vor allem Volke lächerlich, indem er sie mit überlegener Dialektik in Widersprüche verwickelt, mit kaustischem Witz ihrem Wortschwall entgegentritt und die Unzulänglichkeit ihrer Lehren aufdeckt: darum kommt er, der dies ganze Treiben weit übersieht, zu dem einzelnen Mitbürger als der Unwissende, als der Dumme und Lernbegierige, um mit seinen bis in das letzte Detail dringenden Fragen den Mann aus dem Volke zu zwingen, daß er die aufgeschnappten Wissensbrocken mit eigenem Nachdenken durchkaut, um ihn schließlich zu dem Eingeständnis

zu nötigen, daß er im Grunde genommen ebensowenig wisse, wie es Sokrates im Anfange von sich selbst bekannt hat.

Dies berühmte, halb ironische, halb paradoxe, — halb pädagogische, halb dogmatische Bekenntnis der Unwissenheit von seiten des weisesten der Griechen ist seine Kriegserklärung gegen den Hochmut der Scheinbildung. Dies Bekenntnis ist aber bei Sokrates nicht etwa der Ausdruck eines verzweifelnden Skeptizismus, auch nicht derjenige einer mißverstandenen Bescheidenheit, sondern es ist der unmittelbare Ausfluß seines reinen und ernsten Wahrheitstriebes. Der Ernst dieses Wahrheitstriebes richtet sich gegen die spielerische Beschäftigung mit den Ergebnissen des Forschens, die er bei den Zeitgenossen findet, gegen den Bildungssport, der an dieser neuesten und modischen Unterhaltung sein Gefallen findet: und die Reinheit dieses Wahrheitstriebes richtet sich gegen die Frivolität der Sophisten, deren große Masse nicht Männer der Wissenschaft, sondern solche sind, die sich mit der Wissenschaft nur befassen, die sich unter gegebenen Umständen in die Wissenschaft oder in einen ihrer Zweige, wie sonst wohl in irgendeine andere „Branche", hineinarbeiten, denen es nicht um die Wahrheit, sondern um ihren Schein und vor allem um die Wirkung auf ihr Publikum, mag es noch so banausisch, noch so oberflächlich sein, zu tun ist. Ihre Schmeichelrede erweckt dem gemeinen Manne die Vorstellung, als ob er aller Weisheit Fülle und Tiefe durch behagliches Zuhören gewinnen könne: Sokrates bereitet ihm den Schmerz des Selbstdenkens und nötigt ihn, sich selbst zu bekennen, wie wenig er eingesehen hat, was ihm ganz klar zu sein schien. Er besitzt und erweckt in den anderen die Überzeugung, daß die Wahrheit nicht als gebratene Taube in das staunend geöffnete Maul fliegt, sondern daß um sie gerungen werden muß, wie um alle höchsten Güter.

Dies Wahrheitsbedürfnis ist der Wirkungstrieb des Sokrates: aber es ist nicht nur ein Charakterzug des Mannes, sondern es wurzelt in einer klaren Überzeugung. Und hierin besteht seine positive Bedeutung. Gegenüber dem Relativismus der sophistischen Theorie, wonach für jeden in jedem Momente wahr ist, was ihm scheint, gegenüber der Überzeugungslosigkeit, welche keinen Beweis, sondern nur Überredung für möglich hält, ist er mit der ganzen Lebendigkeit seines genialen Wesens davon durchdrungen, daß es ein Allwaltendes gibt, das über allen individuellen Meinungen gilt, ein Maß, darnach eines jeden Ansicht geprüft und gerichtet werden soll. Er glaubt an die Wahrheit und ihr kritisches Recht. Diese Überzeugung ist nicht zu beweisen; denn sie ist die Voraussetzung allen Beweisens. Wer sie nicht hat, in dem kann sie nur geweckt werden, indem er lernt, sich auf sich selbst zu besinnen. Nichts weiter als diese Selbstbesinnung verlangt Sokrates von seinen Mitbürgern, und nicht umsonst nannte ihn den Weisesten der Gott, an dessen Tempel das „Erkenne dich selbst" leuchtete. Die Aufklärung der Hellenen hatte schnell genug zur Maßlosigkeit individueller Selbstbestimmung geführt: was Sokrates suchte, war die Wahrheit als ein Maß, dem sich die Individuen zu beugen hätten. In dieser Forderung des Maßes ist er der echte Grieche, und mit ihm findet in vollem Selbstbewußtsein die griechische Wissenschaft dasselbe Prinzip, auf dem die griechische Kunst ruht.

Aber dies Maß muß für das allgemeine Bewußtsein neu gefunden werden. Der alte Glaube, die hergebrachten Vorstellungen, in denen es einst bestand, sind zerstört, und so weit steht auch Sokrates auf dem Boden der sophistischen Aufklärung, daß er es darin nicht wiederfinden kann und diese Meinungen nicht in ihrer früheren Gestalt erneuern will. Nur darin ist er allen Zeitgenossen voraus, daß er überzeugt ist, es gebe ein solches Maß,

und es gelte nur, dies redlich zu suchen. Seine ganze Originalität besteht darin, wie er die Wahrheit sucht. Er lehrt nicht, denn er hat die Wahrheit nicht. Er schwatzt nicht, denn er will die Wahrheit. Er fragt und prüft, denn er hofft die Wahrheit zu finden.

Sein Suchen nach Wahrheit aber steht im innigsten Zusammenhange mit dem geistigen Zustande seines Volkes. Die Zersetzung, die er vorfindet, beruht auf der Auflösung des allgemeinen Bewußtseins, an welches sich einst alle gebunden fühlten. Wahrheit gibt es nur, wenn über den Individuen ein Allgemeines steht, dem sie sich zu unterwerfen haben. Wahrheit kann deshalb nur gesucht werden, indem die einzelnen über alle Verschiedenheit ihrer Meinungen hinaus miteinander sich auf dasjenige besinnen, was sie alle anerkennen. Wahrheit ist gemeinsames Denken. Darum ist die Philosophie des Sokrates kein einsames Forschen und Grübeln, sie ist auch kein Belehren und Lernen: sondern sie ist ein gemeinsames Suchen, eine ernste Unterhaltung. Ihre notwendige Form ist der Dialog. Wo zwei miteinander, ernstlich nach Wahrheit trachtend, ihre Ansichten austauschen, da entdeckt sich zwischen ihnen als ein Zwang der Anerkennung eine höhere, eine andersartige Notwendigkeit, als diejenige war, mit welcher der Lauf des Lebens einen jeden von ihnen zu seiner Meinung getrieben hatte. Vorher konnten sie nicht anders, als jeder die Vorstellung bilden, die in ihm das notwendige Produkt seiner ganzen Lebensbetätigung war; jetzt, wo sie verlangen, daß eine und dieselbe Vorstellung für beide gelten solle, entdecken sie, daß es, jenem unwillkürlichen Verlaufe der Vorstellungen gegenüber, eine für alle geltende Regel gibt, der sie sich fügen müssen, wenn sie Wahrheit finden wollen. In dieser dialogischen Philosophie kommt eine normative Gesetzgebung zum Bewußtsein, nach deren Befolgung oder Nichtbefolgung der Wahrheitswert der unwillkürlich zu-

stande gekommenen Vorstellungen beurteilt werden soll. Wer einem anderen etwas beweisen will oder wer sich einem Beweise fügt, der erkennt eine Norm an, welche über den Individuen und ihren naturnotwendigen Vorstellungsläufen als das Prinzip ihrer Kritik waltet. In dem gemeinsamen Suchen besinnt man sich auf das, was jeder anerkennt, dem es redlich um die Wahrheit zu tun ist.

Ohne diese Norm gibt es keine Wahrheit und kein Wissen. Darum spielt bei Sokrates und bei seinen großen Nachfolgern, die diesen Gedanken ausgeführt haben, der Gegensatz der Meinung und des Wissens eine so große Rolle: darum hat man sagen können, die Bedeutung des Sokrates sei die, daß er die Idee des Wissens aufgestellt hat. Für die Sophisten gibt es nur das Naturprodukt, das in einem jeden als seine unumgänglich notwendige Meinung auftritt: für Sokrates gibt es eine Norm, nach der diesen Naturprodukten ihr Wert bestimmt wird. Diese höhere Notwendigkeit, welche in dem dialogischen Streben nach der Wahrheit zutage tritt, nennen wir die Gesetzgebung der Vernunft: und in diesem Sinne gilt es, daß Sokrates der Entdecker der Vernunft ist. Er zum erstenmal verkündet mit vollem Bewußtsein, daß es ein über allen Individuen Geltendes geben müsse, und daß nur da Wissen sei, wo dieses erkannt ist.

Aber diese Entdeckung ist bei Sokrates nicht eine in das einzelne durchgeführte Theorie, sondern vielmehr eine lebendige Überzeugung: es ist der Glaube an die Vernunft, der ihn beseelt. Er forscht deshalb nicht nach, welches dieser Zwang der Anerkennung sei, mit dem die Vernunft über die Meinungen der Individuen entscheidet, er entwickelt keine Logik — das hat erst Aristoteles getan —; sondern er begnügt sich damit, diesen Zwang in jedem einzelnen Falle an dem besonderen Problem zutage treten zu lassen und aus ihm die Anerkennung

des Resultats der Unterhaltung zu erzeugen. Durch die gemeinsame Untersuchung will er zu Vorstellungen gelangen, die jeder anerkennen muß, so verschieden die Meinungen gewesen sein mögen, mit denen die einzelnen an die Sache herantraten. Zu diesem Zwecke dringt er in erster Linie auf die Fixierung der Wortbedeutungen. In der Unsicherheit des natürlichen Sprachgebrauchs, in der Vieldeutigkeit der Wörter und der Wortverbindungen liegt die Gefahr unwillkürlicher nicht minder als künstlicher Täuschungen und Irrungen: Vieles, vielleicht das meiste von den Paradoxien, mit denen die Sophisten ihre Zeitgenossen verblüfften und verwirrten, beruhte auf Wortspielen, und viele ihrer ernstgemeinten Theorien waren nichts anderes als die Versuche, der in dieser Hinsicht noch ungelenken Sprache den richtigen Gedanken abzuringen. Wenn es eine über den Individuen stehende Wahrheit geben soll, so bedarf sie eines Ausdrucks, über welchen die einzelnen sich nicht mißverstehen können: darum ist das Ziel der sokratischen Untersuchung überall das in Definitionen sich aussprechende Wissen. Soll aber in dieser fixierten Wortbedeutung diejenige Vorstellung enthalten sein, über welche sich alle einigen können, so muß sie für alle Gegenstände gelten, welche darunter begriffen werden sollen: die subjektive Allgemeinheit ist nur durch die objektive möglich. Die Einseitigkeit und Falschheit der individuellen Meinungen beruht im wesentlichen darauf, daß jeder seine unzulänglichen Erfahrungen zu verallgemeinern durch die psychologische Notwendigkeit des Assoziationsprozesses genötigt wird. Um so den individuellen und wechselnden Vorstellungen den normalen Begriff gegenüberzustellen, schlägt Sokrates in der Unterredung den Weg der vergleichenden Induktion ein.

Alle diese Anfänge des bewußten Forschens nach einer festen, über den zufälligen Ansichten stehenden Wahrheit sind erst später abstrakt formuliert und verfeinert worden:

bei Sokrates treten sie nur in unmittelbarer Anwendung als ein einfaches Schema der suchenden Unterhaltung auf. Aber sie gehen mit einer Art von genialem Taktgefühl aus jenem Glauben an eine gemeinsam zu findende Wahrheit hervor, und ihre gesamte Anwendung ergibt sich aus dem Sinne, in welchem Sokrates sich jenen Glauben deutet. Für jedes einfache und kritisch unentwickelte Denken gilt die Vorstellung als das Abbild irgendeines Dinges. Soll deshalb als Norm über den individuellen Meinungen die Allgemeingiltigkeit der Vernunfterkenntnis stehen, so muß ihr erst recht eine Realität entsprechen, und so setzt das voraus, daß in dem Zusammenhange der Dinge eine solche Vernunft, und zwar eine der menschlichen Erkenntnis zugängliche und verwandte Vernunft herrsche. Die oberste Voraussetzung der erkennenden Vernunft ist die Realität einer für sie kommensurablen Weltvernunft, welche die Macht und das Gesetz der Wirklichkeit sei. Auch die Vorstellung von dieser die Welt beherrschenden Vernunft ist für Sokrates keine in das Besondere gehende Einsicht, sondern ein voller, tiefer Glaube an die Gottheit.

Und damit hängt ein anderes zusammen, das die Überzeugung von Sokrates beherrscht. Gesucht und gefunden kann nur werden, was in irgendeiner Gestalt schon da ist. Nicht auf uns und unsere Weisheit hat die allwaltende Vernunft gewartet, um da zu sein: sie ist, und unser Bestes ist, sie zu erfassen. Mit unseren Fragen und Antworten, unseren Beweisen und Widerlegungen, unseren Abstraktionen und Folgerungen erzeugen wir nichts Neues; wir „besinnen" uns nur, wie später Platon es formuliert hat, auf das, was allen unseren Vorstellungen Wert und Bedeutung gibt. All unser Erkennen ist ein Aufstreben zu der Norm, die über uns schwebt, ein Bewußtwerden des Gesetzes, dem wir alle uns zu beugen haben. In der wissenschaftlichen

Untersuchung und Unterhaltung kommt jene Wahrheit zutage, welche unerkannt in einem jeden schlummert. Sie braucht nicht erst gebildet zu werden; sie will nur an das Tageslicht des sich selbst erkennenden Bewußtseins gezogen sein. Das Götterkind der Wahrheit soll aus dem Geiste, der es in sich trägt, „entbunden" werden, und die Methode des Sokrates ist eben die „mäeutische", in welcher der ursprüngliche Inhalt des Geistes zum klaren Bewußtsein gebracht wird.

Darum ist das sokratische Denken ein suchendes. Das Bekenntnis des Nichtwissens ist ernster gemeint, als es dem Wissensstolz gegenüber erschien, den Sokrates mit souveräner Ironie zu vernichten suchte: nur hie und da, bei redlichem Bemühen, gelingt es uns, über die Irrungen der Meinung hinweg uns zu einer der Inhaltsbestimmungen der höchsten Vernunft zu erheben. Das Ganze erfassen wir nicht; und wir müssen uns bescheiden, wenn der letzte Zusammenhang der Dinge uns dunkel bleibt und wir nur hie und da ein Festes zu ergreifen vermögen, in welchem unsere Besinnung Ruhe findet.

Hieraus erklärt sich auch Richtung und Gegenstand des sokratischen Philosophierens. Wenn die früheren Denker Griechenlands in unbefangenem Glauben an die Kraft des Denkens, der Welt auf den Grund zu dringen, die letzten Ursachen aller Dinge auffinden und aus ihnen die ganze Welt der Erfahrung erklären wollen, so verzichtet Sokrates auf die naturphilosophischen Spekulationen: nicht, als hätte er mit den Sophisten gemeint, daß darin niemals Wahrheit erreicht werden könnte; sondern er hat nur den Zweck, den Zeitgenossen zu beweisen, daß es allgemeingiltige Einsichten gebe, wenn man sie nur recht suchen wolle, und für diesen Zweck wäre das von vielen phantastischen Hypothesen übersäete Gebiet der Naturphilosophie das allerungünstigste gewesen. Es konnte ihm nicht frommen, sich in diesen Streit zu

mischen; mit dem Instinkt seines Wahrheitsbedürfnisses fühlte er, daß diese Saat noch lange nicht reif war. Dazu kam, daß weder die künstlichen Theorien der Physiker noch die abstrakten Spitzfindigkeiten der Metaphysiker seinem Wissenstriebe entgegenkamen. Sie alle erzeugten in mühsamer Konstruktion neue Vorstellungsverbindungen, von denen in der Besinnung des natürlichen Menschen auf die Tätigkeit seiner eigenen Vernunft, wie es dem Sokrates schien, nichts zu finden war. Sie machten die Wahrheit; er aber meinte, sie sei schon da vor allem Nachdenken, und man habe sie nur zu suchen. Sie schweiften in die Ferne, und er wußte doch, daß das Gute so nahe sei im Innern des Menschen, wenn er nur sich selbst verstehen wolle. Der Vielwisserei seiner Tage gegenüber sucht er die Wahrheit im engsten Kerne und erneuert das Wort des alten Weisen: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.* Überzeugt, daß die Vernunft da zu suchen sei, wo alle Menschen in gemeinsamer Anerkennung zusammentreffen, wandte er sich mit Vorliebe an das alltägliche Leben und seinen Vorstellungskreis, und in der ganzen hausbackenen Trockenheit seines Wesens suchte er mit seinen Mitbürgern die Wahrheit, welche sich darin entwickelte. Und damit traf er zugleich den Kern der Tagesfrage. An keinem Punkte war die Überzeugungslosigkeit, welche die Aufklärung mit sich brachte, brennender und gefährlicher, als an dem der sittlichen Beurteilung. Hier war das Vaterland in Gefahr, waren die höchsten Güter in Frage gestellt: hier, wenn irgendwo, galt es zu zeigen, daß durch vernünftige Besinnung das Verlorene in höherer Gestalt wiedergewonnen werden könne. Darum wendete Sokrates sich nicht an die Gelehrten, sondern an das Volk, nicht an einige, sondern an jedermann; darum sprach er nicht von hohen und fernen Dingen, von Sonne, Mond und Sternen, von ihrer Entstehung und Bewegung, sondern er suchte in

der stets wiederholten Diskussion der Fragen des bürgerlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Lebens die festen Begriffe der sittlichen Beurteilung klarzulegen, welche bei aller Verschiedenheit der individuellen Interessen, Neigungen und Lebensläufe, unentwickelt und nicht zu vollem Bewußtsein gebracht, in allen schlummerten. Wohl sollte, wie es die Aufklärung verlangte, jeder nur dem eigenen Urteil folgen: aber das eben war die gewaltige Überzeugung des Sokrates, daß, wenn alle im ernsten Austausch ihrer Gedanken und der ihnen geläufigen Vorstellungen hinter ihre Selbsttäuschungen und oberflächlichen Gewöhnungen drängen, sie alle auf den nämlichen Kern stoßen müßten: die sittliche Vernunft. Nicht mehr mit unbefangener Hingabe — deren Zeit ist vorüber —, sondern aus eigenem Urteil soll ein jeder das Sittengesetz über sich als Norm anerkennen, und nicht mehr um gewohnheitsmäßige, — es handelt sich um wissende Tugend.

Dem Objekte nach ist deshalb die sokratische Philosophie ethische Reflexion: die Begriffe, die sie sucht, sind die sittlichen. Am allernächsten, an dem, was jeden Menschen am meisten angeht, soll sich die Energie der gemeinsamen Besinnung entwickeln. Darum ist dem Weisen von Athen kein Gegenstand zu gering oder zu niedrig: an jeden lassen sich diese Untersuchungen anknüpfen, deren einziger Zweck es ist, den Mitbürgern zu zeigen, daß sie, ohne es zu wissen, trotz allen sophistischen Geredes über die höchsten Wertbestimmungen des Lebens eine allgemein geltende Vernunft anerkennen, daß in dem Chaos ihrer in der Auflösung begriffenen Vorstellungen doch, wenn man es nur sehen will, ein höchstes Gesetz unangefochten besteht, — dasjenige der sittlichen Vernunft.

Diese Beschränkung auf die Fragen des täglichen Menschenlebens hat dem Schwung der weltendichtenden Systeme gegenüber etwas Prosaisches und Nüchternes:

aber andererseits erscheint mitten in dem Bildungsfieber seiner Zeit Sokrates als die einzige gesunde Natur. Er predigt das Eine, was not tut: Besinnung auf das Bleibende, das Allgemeine, das Gesetzgebende, das Normale. Er errichtet über dem Rausch und Taumel der selbstherrlich gewordenen Individuen den neuen Glauben an eine überindividuelle Vernunft. In ihr findet er wieder, was der Zeit verloren gegangen ist: die bindende Autorität. Die sophistische Aufklärung hat die mythische Gestalt des Göttlichen zersetzt, der Unglaube herrscht, und die Meinungen der Individuen fallen auseinander: da erneuert Sokrates die Herrschaft der Autorität, aber er findet sie in der Vernunft, die über allen waltet und der jeder sich mit eigenem Urteil unterwirft.

Dieser Prozeß ist typisch. Ursprünglich ist jede Gesellschaft von einem System von Überzeugungen beherrscht, die ihrem allgemeinen Bewußtsein angehören, welche sich von Generation auf Generation, wenn auch mit leisen, äußerst langsamen und unmerklichen Variationen vererben, und denen das Individuum sich in selbstverständlicher Unterwerfung fügt. Die Auflehnungen dagegen sind im Naturzustande nur praktisch, es sind Willensentscheidungen und Handlungen, bei denen das persönliche, egoistische Motiv über jene soziale Triebbestimmung das Übergewicht erringt. Aber in der Entwicklung jedes Kulturvolkes kommt ein Moment, wo diese Auflehnung theoretisch wird, wo die fortschreitende Zivilisation durch die Ausbildung der individuellen Selbständigkeit, durch die Erziehung persönlicher Kritik, durch die Ausbreitung vergleichender Erfahrung die Autorität des allgemeinen Bewußtseins, der Sitte und Gewohnheit untergräbt und zersetzt. Dann beginnt jener Zustand, den Fichte in seiner Geschichtsphilosophie als den der „vollendeten Sündhaftigkeit" bezeichnet hat — die Anarchie der Individuen, die nichts mehr über sich anerkennen. Das starke Individuum

folgt nun der eigenen Meinung, das schwache klammert sich bald an diese, bald an jene, die es hie und da von dem starken hat aussprechen hören: jeder aber glaubt, daß, wie physisch im Gesichtsraum, so auch sittlich er selbst das Zentrum der Welt sei! Nur das eigene Urteil soll noch sein Kompaß auf der Lebensfahrt sein. Von dieser notwendigen Emanzipation der Individuen her gibt es zu einem besseren Zustande nur den einen Weg, auf welchen die Selbständigkeit des Urteils, sobald sie ernst genommen wird, von selbst führt: je tiefer das Individuum das eigene Nachdenken verfolgt, um so mehr fühlt es sich unter das Gesetz der Vernunft gebunden, das über allen Individuen herrscht, und um so lieber erkennt es nun kraft seiner eigenen Machtvollkommenheit die in ihm selbst ruhende Autorität der Vernunft an.

Aus der Gebundenheit des allgemeinen Bewußtseins durch das selbständige Urteil der Individuen zur Erfassung der Vernunft — das ist die vorgeschriebene Bahn des menschlichen Geistes. Dieses Gesetz der Geschichte ist bei dem Kulturvolk par excellence, bei den Griechen, mit großartiger Einfachheit dargestellt durch den Fortschritt von den Sophisten zu Sokrates. Jedes andere Volk und der gesamte Völkerkomplex der europäischen Zivilisation hat diese Entwicklung in seiner Weise und in aufsteigender Mächtigkeit wiederholt. Und wenn die denkende Beobachtung der Gegenwart heute wieder ein Chaos durcheinanderwirbelnder Meinungen, eine Auflösung heiligster Überzeugungen und den Übermut mißverstandener Halbbildung vor sich sieht, — — das sokratische Wort unserer Tage ist entweder noch nicht gesprochen, oder die Zeit hat es nicht gehört.

Die wahre Autorität, diejenige, der sich der einzelne nur aus eigenem Urteil unterwerfen kann, der er sich aber bei rechter Besinnung unterwerfen soll — diese wahre Autorität ist die Vernunft. Das ist der Gedanke des

Sokrates, welcher ihm in der Geschichte nicht nur der Wissenschaft, sondern der gesamten Kultur einen ehrwürdigen Platz bereitet. Gegen den Individualismus und Relativismus proklamiert er das Recht der Vernunft. Er tut es, weil er überzeugt ist, daß in dem Universum selbst, welches den Gegenstand unserer Erkenntnis bildet, diese Vernunft allgestaltend walte. Und so tritt zwischen den Sophisten und ihm zum erstenmal jener große Gegensatz zutage, der seitdem in tausendfachen Variationen durch das Denken der Menschen sich hindurchzieht. Es gibt in Rücksicht der Vernunft nur zwei Arten der Weltauffassung: für die eine löst sich aus einem dunklen, gedankenlosen Grunde mit derselben Notwendigkeit, die das Element zum Elemente treibt, auch des Menschen Denken und Wollen ab; als ein letztes Dekokt des Atomgebräus, als ein feinstes Endprodukt des Kräfteablaufs ist es nur eben da, als eine brutale Tatsache, wie die übrigen auch: für die andere Weltauffassung gibt es, in seinem letzten Zusammenhange für uns unergreifbar, einen höchsten Sinn der Welt, zu dem unser Denken und Wollen mit aller seiner Bewegung aufstrebt, um an ihm teilzuhaben. Der Führer dieser zweiten Weltbetrachtung ist Sokrates: ihm ist die Vernunft das Prinzip der Wissenschaft, weil sie dasjenige der Welt ist. Platons Ideenlehre und die im Gottesbegriff gipfelnde Metaphysik des Aristoteles sind nur die begrifflichen Ausführungen desjenigen, was Sokrates in ahnungsvollem Glauben besaß: und was gilt die Verschiedenheit des platonischen und des aristotelischen Systems gegen diese ihre Gemeinsamkeit der sokratischen Erbschaft, welche sie zu Fahnenträgern aller folgenden Kultur gemacht hat?

Diese Vernunftüberzeugung der durch Sokrates bedingten Philosophie ist die reife Frucht des griechischen Denkens, welche das Samenkorn der Zukunft enthält. Aber auch darüber kann kein Zweifel obwalten, daß sie

auf dem mütterlichen Boden der griechischen Kultur, dem sie entwachsen war, wie ein fremdes erscheint. Das neue Prinzip treibt seine Wurzeln in eine neue Welt. Wie von Sokrates selbst die Eigentümlichkeit berichtet wird, daß er stundenlang stehen konnte, unberührt von den Erscheinungen der Außenwelt und nur seinem Nachdenken überlassen, so flieht die von ihm begründete Wissenschaft aus dem Äußeren in das Innere. Der Gedanke hat sich selbst erfaßt und sich über die schöne Sinnenwelt emporgehoben, zu welcher sich das Griechentum gestaltet hatte. Die immaterielle Welt ist entdeckt, und das Auge des Geistes hat sich nach innen aufgeschlagen. Die Harmonie des hellenischen Wesens ist gesprengt. Wie in der mächtigen Stirn des Sokrates der Gedanke über die breite Sinnlichkeit der unteren Gesichtspartien triumphiert, so kämpft in der neuen Lehre — ein Verhältnis, das vor allem Platon begriff — die Idee des Übersinnlichen mit der Schönheit der Erscheinung. Die Silenenhülle muß gesprengt werden, damit das reine Götterbild hervortrete. Die irdische, die sinnliche, die menschliche Welt ist als das Unzulängliche erkannt, und ein Antagonismus zweier Welten ist statuiert, der nie wieder aufhören wird, das menschliche Grübeln zu beschäftigen. Wenn vorher das Menschentum rein in sich geschlossen erschien, so ist seine wertvollste Aufgabe jetzt, sich zu dem Höheren zu erheben. Aber mit aller Selbstbesinnung kann es diese Aufgabe nicht ganz erfüllen; es muß der göttlichen Stimme vertrauen, die über alles verstandesmäßige Nachdenken hinaus in ihm sich regt. Sokrates selbst erkannte die Grenze der „wissenden Tugend“ an, wenn er, bei wichtigen und unwichtigen Dingen, sich warnen und führen ließ durch eine göttliche Mahnung, die er sein Daimonion nannte, und Platon deutete dieses Wirken des Göttlichen in uns mit feinerem Geiste zu der schönsten seiner Lehren um, zu dem Gedanken, daß all unsere Liebe, von der

niedersten Form der Leidenschaft bis empor zu der begeisterten Erfassung der übersinnlichen Welt, nichts anderes sei, als die Sehnsucht des Sterblichen nach dem Unsterblichen, des Zeitlichen nach dem Ewigen, des Menschlichen nach dem Göttlichen, nichts anderes sei, als das Heimweh des Geistes nach seinem ewigen Urgrunde, — der ἔρως.

Dürfen wir so von einem Gegensatze zwischen Sokrates und dem hellenischen Wesen sprechen, dürfen wir sagen, daß in der geistigen Zersetzung des Griechentums der Sokratismus ein wesentliches Ferment bildete, so wäre es ein Trost, wenn wir in diesem Antagonismus die Ursache für das beklagenswerte Ende des Sokrates, das einem jeden bekannt ist, wenn wir in dem sterbenden Weisen den Märtyrer seiner Idee sehen könnten. Es hat nicht an solchen gefehlt, denen dieser Wunsch erfüllt schien. Man hat in der Verurteilung des Sokrates eine instinktive Reaktion des im Untergange begriffenen Griechentums gegen die höhere Kulturmacht, der es weichen mußte, gesehen: man hat zu zeigen gesucht, daß hier, wie in ähnlichen Fällen, der Held das Prinzip der Zukunft und damit das höhere, weltgeschichtliche Recht vertrat, daß er aber, um es zu vertreten, den ethischen Zusammenhang seines Volkslebens durchbrechen, vor dem bestehenden Rechte in ethischer wie juridischer Beziehung schuldig werden und so dem Gesetze anheimfallen mußte. Der Prozeß des Sokrates schien eine Tragödie nach Art der Antigone zu sein. Auf Verletzung der Staatsreligion, auf Einführung neuer Götter lautete die Anklage; als der Gegner der alten Überzeugungen schien er verurteilt worden zu sein. Und das de jure! Denn er war der gefährlichste Gegner dieser alten Überzeugungen. Er zerstörte sie nicht mehr — das war vor ihm geschehen —, aber er setzte an ihre Stelle das Neue, die Religion der Zukunft, — den Geist und die Vernunft.

Diese Gegensätze lassen sich, wie sich von selbst versteht, in den Prozeß des Sokrates hineindeuten; aber die entscheidenden, den Ausschlag gebenden psychologischen Mächte in dem geschichtlichen Vorgange sind sie nicht gewesen. Zunächst: nicht darum ist er angeklagt worden. Nicht eine sittliche Überzeugung von der Gefährlichkeit seines Wirkens, sondern die kleinlichsten persönlichen Motive haben die Anklage diktiert. Seine Gegner waren niedrige, unbedeutende Menschen, die an ihm die Verletzung ihrer persönlichen Eitelkeit zu rächen hatten. Bei seinen Anklägern wenigstens stand ihm nicht ein ethisches Prinzip, sondern alltägliche Gemeinheit gegenüber. Aber die Form, welche sie für ihre Anklage fanden, und der Erfolg, den sie damit hatten, scheint dafür zu sprechen, daß hier wirklich sittliche Gegensätze, große psychologische Geschichtsmächte aufeinander platzten: die ihn verurteilten, scheinen ihn in sittlicher Entrüstung über seine Lehre verdammt zu haben. Allein in dieser Hinsicht ist der Verlauf des Prozesses ganz außerordentlich verwickelt, und vieles davon wird uns immer unverstanden bleiben, weil vielleicht eine Menge von persönlichen Beziehungen hineingespielt haben, von denen wir nichts wissen.

In gewissem Sinne bieten die „Wolken" des Aristophanes einen Schlüssel für das Geheimnis, aber freilich einen Schlüssel, der selbst ein Rätsel ist. Wer den großen Dichter beschuldigen wollte, er habe den Philosophen, der ihm zudem in politischer Hinsicht als Gegner der Demokratie so nahe wie nur möglich stand, verunglimpfen wollen, der würde durch die Art, wie Platon den Aristophanes behandelt hat, widerlegt sein. Aber um so unbegreiflicher scheint es, daß ein Mann von der Bedeutung des Aristophanes den Sokrates als einen weltfremden Sterngucker darstellen, daß er ihn zu einem gewissenlosen Rabulisten stempeln konnte, der jede schwarze Tat weiß

zu waschen sich anheischig mache. Die Oberflächlichkeit der Bildung des Durchschnittsatheners mag es uns möglich erscheinen lassen, daß man den Sokrates mit den Sophisten verwechselte, daß er für den populärsten Raisonneur galt, den man für alles verantwortlich machte, was er selbst am meisten bekämpfte. Aber wie soll man sich erklären, daß ein Aristophanes dem Sokrates alle die erbärmlichen Theorien der Sophisten in den Mund legte? Hier findet man nur einen Ausweg, wenn man das Wesen des komischen Dichters mit in Betracht zieht. Ein bedingungsloser Anhänger des Alten, ist er überzeugt, daß die Emanzipation des Individuums, die Anerkennung des Rechts für einen jeden, sich selbst das Gesetz des Wollens zu geben, auf alle Fälle zur Verderbnis führt: von diesem Standpunkte gesehen, erscheint in der Tat Sokrates auf der gleichen Linie mit den Sophisten, und der Umstand, daß er durch die Selbständigkeit des Individuums hindurch zu einer neuen, wertvolleren Autorität zu gelangen hofft, ist irrelevant. Für Aristophanes, der ganz auf dem Boden des Alten steht, ist auch Sokrates, so sehr er den Sophisten entgegentreten mag, ein Mann, der an der Auflösung des allgemeinen Bewußtseins arbeitet. Sokrates hat sich — eben darin besteht seine Größe — auf den Boden der Sophistik begeben, um sie zu bekämpfen: denn nur der siegt, der auf dem neu eröffneten Felde die stärkere Waffe findet. Aristophanes aber sieht schon in dem Betreten dieses Bodens, in der Mündigkeitserklärung des individuellen Urteils überhaupt, die Verderbnis; er meint, daß, wer sich auf die moderne Bildung überhaupt einläßt, zu ihren schlimmsten Extravaganzen konsequenterweise kommen muß; er glaubt nicht daran, daß durch das Eingehen auf das Neue ein Höheres und Besseres gefunden werden kann, und mit der phantastischen Lizenz der antiken Komödie legt er dem Sokrates die letzten Frivolitäten der Sophistik in den Mund. Er

tut es lediglich als sachlicher, nicht als persönlicher Gegner und Warner.

So wenig es somit in der Absicht des Aristophanes gelegen haben mag, seine Mitbürger gegen Sokrates aufzureizen, geschadet hat er ihm sicher. Das beweist die platonische Apologie, in der sich der Philosoph ausdrücklich gegen das Zerrbild des Komikers verwahrt. Man erzählt, Sokrates sei bei der Aufführung der Wolken in gutem Humor aufgestanden, damit man die Maske mit ihrem Original vergleichen könnte. Aber die Menge sah nur, ob Stirne, Bart und Nase die gleichen seien: sie wußte nicht, ob die geistigen Züge stimmten. Sonst hätte sie gepfiffen! Sie wurde nur darin bestärkt, in Sokrates den ausgesprochensten Vertreter der neuen Denkbewegung zu sehen. Die anderen kamen und gingen; er war Athener, er lebte unter ihnen, und er sorgte selbst dafür, daß jeder ihn kannte. Die anderen stritten ja auch untereinander: was verstand die Masse davon, in welchem ganz verschiedenen Sinne er sie alle bekämpfte! Er galt, weil er der populärste war, für den ärgsten der öffentlichen Wortverdreher, für den gefährlichsten Widersacher der autoritativen Vorstellungen, und als man ein Opfer verlangte für den Untergang des alten Athenertums, da büßte er für die Oberflächlichkeiten der Naturphilosophen und für die Paradoxien der Sophisten. Die Ironie des Schicksals wollte, daß der Mann, der die ernste Bildung predigte, daran zugrunde ging, daß man ihm aufbürdete, was die Männer der fadenscheinigen Halbbildung gesündigt hatten: er wurde verurteilt, weil man ihn für den Erzsophisten hielt.

So kam es, daß eine sinnlose Anklage zu sinnlosem Erfolge führte. Bei der ersten Verurteilung hat neben mancherlei persönlichen Verhältnissen zweifellos der Umstand den Ausschlag gegeben, daß die neu zur Herrschaft gelangte Demokratie ihre Entrüstung über die ethische,

politische und soziale Verwilderung des athenischen Wesens einen Ausdruck geben wollte, indem sie den populärsten der Philosophen, denen diese Verwilderung zugeschrieben wurde, verurteilte: und daß dieser gerade als Gegner des demokratischen Wesens, als Freund der eben überwundenen Aristokraten bekannt war, das mochte sehr bedeutsam in einem Augenblick mitsprechen, wo man in Athen meinte, den ungeheuren Mißerfolg des peloponnesischen Krieges der Aristokratie in die Schuhe schieben zu dürfen.

Es waren also wohl politische und soziale Interessen, welche neben den persönlichen, die wir nur zum allergeringsten Teile kennen, bei der Verurteilung des Sokrates entscheidend mitgespielt haben. Aber ist denn das die Ursache des Todesurteils? Jedenfalls nicht die zureichende. Bekanntlich wurde nach der attischen Gerichtsverfassung zuerst nur — ähnlich wie bei den Geschworenengerichten von heute — die Schuldfrage bejaht oder verneint, und erst ein zweiter Urteilsspruch, den freilich nicht eine sachverständige, sondern dieselbe durch das Los zusammengeblasene Jury fällte, setzte gegebenenfalls die Strafe fest. Zwischen beiden Sprüchen hatte der Verurteilte sich selbst abzuschätzen; er machte gewissermaßen ein Sühn- und Bußangebot, und das war der Moment, durch reuige Klage Mitleid zu erwecken und mit wohl berechneter Schmeichelei dem vielköpfigen Richter einen milderen Spruch abzubetteln. Man kennt den paradoxen Gebrauch, den Sokrates von dieser Chance machte. Nehmen wir alle Nachrichten zusammen, so kann man nicht darüber zweifelhaft sein, daß der noch dazu ganz geringen Majorität, welche das „Schuldig" aussprach, nichts ferner lag, als die Absicht eines Todesurteils. Wenn auch die Ankläger darauf angetragen haben, sie selbst mochten kaum an diesen Erfolg denken. Verbannung war das Höchste, was nach Maßgabe früherer Fälle zu erwarten war, und aus den Anerbietungen der Freunde des Sokrates

geht hervor, daß sie alle bestimmt voraussetzten, es werde mit einer mehr oder minder leichten Geldbuße sein Bewenden haben. Allein Sokrates täuschte alle Erwartungen. Der Weise verschmähte die Klugheit. Die Wahrhaftigkeit, die sein Leben ausgemacht hatte, führte ihn zum Tode. Er war sich keiner Schuld bewußt; er durfte mit Recht sich sagen und es aussprechen, daß er, ohne jede Rücksicht auf persönlichen Vorteil, selbst mit Vernachlässigung seines Hauswesens, unablässig daran gearbeitet hatte, seine Mitbürger aus der Verwirrung ihrer Vorstellungen zu sittlicher Reife emporzuführen. Er wußte, daß seine Arbeit nicht umsonst gewesen war, daß er in den besten seiner Zeitgenossen den Samen edelster Lebensauffassung ausgestreut hatte, der in vielen herangewachsen war. Und da er nicht lügen konnte noch mochte, da Gerechtigkeit das höchste Prinzip seiner Überzeugung war, so erklärte er, daß er nicht Strafe, sondern die höchste Bürgerehre, die öffentliche Speisung im Prytaneion, verdiene. Nur um der Form zu genügen, — und schon das war ein Abfall von seinem Selbst — verstand er sich am Schluß, dem Drängen der Freunde nachgebend, dazu, eine kleine Geldbuße, für die sie Bürgschaft leisten würden, zu beantragen.

Es ist nicht leicht, dies Vorgehen des Sokrates zu beurteilen. Über die Wirkung auf seine Richter konnte er nicht im Zweifel sein. Er, der feine Psychologe, mußte wissen, daß er sie damit zum äußersten reizte. Wollte er sie reizen, und wollte er das Äußerste? Wollte er sich zum Märtyrer machen? Und wozu? Dachte er seiner Sache damit zu dienen? Er hätte seine Athener schlecht gekannt! Trieb ihn die Eitelkeit des Nachruhms? Keinem Menschen lag sie ferner als ihm. War der Siebenzigjährige des Lebens überdrüssig, und wollte er, der den Selbstmord verschmähte, sich der Hand des Richters bedienen? Er wäre der schlimmste der Sophisten gewesen,

wenn er (wie man wohl, um etwas Neues zu sagen, behauptet hat) zu diesem Zwecke das Todesurteil sichtlich und absichtlich provozierte.

Nichts von alledem. Man stellt die Frage schief, wenn man untersucht, was Sokrates mit dieser verhängnisvollen Erklärung gewollt habe. Sie war ihm nicht, was sie vielleicht jedem anderen in seiner Lage gewesen wäre, ein Mittel, durch das er irgend etwas erreichen wollte: sie war der notwendige Ausdruck seines Wesens. Unbekümmert um alle Folgen tat er einfach, was er seiner Natur nach tun mußte: er sagte die Wahrheit, er sprach seine Überzeugung aus. Er glaubte, die Bürgerkrone verdient zu haben, und er verlangte sie. Gewiß, etwas ist darin von dem Starrsinn griechischen Doktrinarismus, der das Prinzip vertritt, gleichgiltig ob die Welt darüber zugrunde geht, und ein klein wenig ist auch schon darin von jenem Tugendstolze, den spätere Philosophen bis zur Karrikatur ausgebildet haben: aber großartig und bewunderungswürdig bleibt die Unerschrockenheit, mit der er im entscheidenden Moment es seiner selbst für unwürdig hielt, der Wahrheit untreu zu werden.

Allein von dem, was da Großes und Erhabenes in der Seele des greisen Angeklagten vor sich ging, ahnten seine Richter nichts: sie fühlten nur, daß der alte Gegner der Demokratie ihnen — vielleicht mehr als er es wollte — seine Verachtung bezeugte. Die Leidenschaft war entfesselt, von einer gerechten Prüfung der Sache war keine Rede mehr; ein großer Teil der Stimmen, die ihn unschuldig befunden hatten, fiel mit leichter Mühe den Gegnern zu, und ergrimmt über den Mannesmut der Wahrhaftigkeit verurteilte die „rechtserzeugende" Plebs von Athen den Schuldlosesten, der unter ihr wandelte, zum Tode.

Man hat von einer Tragikomödie der Weltgeschichte gesprochen: ich kenne wenige Ereignisse, auf welche dieser

Ausdruck so gut paßte, wie auf den Prozeß des Sokrates. Von dem großen geistigen Gegensatze zwischen ihm und seinen Richtern ist darin keine Rede. Eine Anzahl von persönlichen Intriguen vereinigen sich auf einen politischen Tendenz-Prozeß, der sich mit der gegen Männer der Wissenschaft üblichen Anklage auf Atheismus einführt. Mit der Mehrheit von ein paar Stimmen wird das „Schuldig" über einen Mann gesprochen, den man gerade für das verantwortlich macht, was er allein mit Erfolg bekämpft. Aber alle Wahrscheinlichkeit ist für eine geringe, nur formelle Strafe. Da beleidigt der Angeklagte durch sein freimütiges Unschuldsbewußtsein den Pöbel, der über ihn zu Gericht sitzt, und so kommt es zu einem Ausgange, den wohl niemand vermutet hatte, — eine eindringliche Warnung, wie töricht es ist, der gedankenlosen Menge und dem Spiel des Zufalls das Richtschwert in die Hand zu geben.

Erscheint so der ganze Verlauf des sokratischen Prozesses als eine ungeheure Torheit, so hat Sokrates dafür gesorgt, daß zum Schluß das Skurrile abgefallen und nur ein erhabenes Schauspiel übrig geblieben ist.

Auch darüber ist jeder Zweifel ausgeschlossen, daß dem verurteilten Philosophen, wenn er gewollt hätte, der Weg aus dem Kerker offen gestanden hätte. Die Freunde des Sokrates waren bereit, ihm die Pforten zu öffnen, der Zufall gab eine reichliche Zeit als Gelegenheit dazu, und die öffentliche Meinung Athens bestand offenbar auf der Ausführung des übereilten Todesurteils nicht so heftig, daß besondere Vorsichtsmaßregeln zur Verhinderung eines Fluchtversuchs getroffen worden wären. Sokrates wäre in der Lage gewesen, mit Hilfe seiner Freunde die Ungerechtigkeit der athenischen Volksjustiz zu rektifizieren, und wer weiß, ob die Athener selbst ihm darüber gezürnt hätten! Auch darauf hat Sokrates verzichtet. Er achtete das Leben nicht hoch genug, um wegen dieses niederen

Gutes zum erstenmal ein bewußtes Unrecht zu begehen. Er, der die Anarchie bekämpft, der das Gesetz der Vernunft gesucht hatte, er durfte das Gesetz nicht übertreten, auch wo ihm das Unvernünftigste geschah. Er harrte aus bis zum letzten Tage.

Dieser Tag ist eine der erhabensten Erinnerungen der Menschheit: die Bewunderung zweier Jahrtausende hat ihn verherrlicht. Was ist an diesem Ende so Besonderes? Sokrates war weder der erste noch der letzte, der, unschuldig, seiner Überzeugung getreu, seines Rechts bewußt, in den Tod gegangen ist, und tausend andere haben ebenso unerschrocken wie er die dunkle Schwelle überschritten. Warum bewegt uns sein Ende so viel gewaltiger? Ich glaube, das Ergreifende darin ist der Mangel an allem Pathos. Da ist kein tragisches Märtyrergefühl und kein siegreicher Untergangsjubel. Da ist kein leidenschaftliches Sterbenwollen und kein schmerzzuckendes Sichlosreißen. Da ist kein Bangen und Leiden, kein Hangen und Scheiden. Da ist nur Ruhe und Klarheit und das stolze Bewußtsein der Notwendigkeit: „Es muß sein — es sei!" Viel trägt zu diesem eigenartigen Eindruck die leichtere Art bei, wie überhaupt der antike Mensch, dem modernen gegenüber, von der freundlichen Gewohnheit des Daseins und Wirkens Abschied nahm, — viel gewiß auch die geschmackvollere Gewohnheit, mit der das athenische Staatswesen einer solchen traurigen Notwendigkeit ohne blutigen Schreckens- und Schmerzensapparat sich entledigte: aber die Hauptsache bleibt doch der Mann selbst, der, weil er des Ewigen gewiß ist, sich zum Tode wie zu jeder Handlung des Lebens mit stiller Besonnenheit anschickt. Voll gläubigen Vertrauens in die göttliche Führung, begreift er nicht, wie den anderen der Tod eine so gefürchtete Änderung sein kann. Er lebt in der Vernunft, und die Unvernunft schreckt ihn nicht. So verbringt er den Tag des Todes mit seinen

Freunden in freundlichem Gespräch, das nur um eine Schattierung ernster, feierlicher sich von selbst gestaltet; er ordnet seine Angelegenheiten, und da die Sonne sinkt, trinkt er wie in festlicher Heiterkeit den Todesbecher. Es ist das Ende des Menschen, der die Zeit und ihren Wechsel besiegt hat, weil sein Blick auf dem Ewigen ruht; und wäre nicht in den Versen, mit denen Schiller das Ende des vollgebildeten Menschen verherrlicht hat, doch noch ein wenig von der tragischen Pose, die dem Wesen des deutschen Dramatikers so nahe und dem des attischen Weisen so fern lag, — so paßten ganz auf den Tod des Sokrates die schönen Worte:

„Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen,
Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,
Mit freundlich dargebot'nem Busen
Vom sanften Bogen der Notwendigkeit."

Zum Gedächtnis Spinozas.

(An seinem zweihundertjährigen Todestage, 1877, gesprochen an der Universität Zürich.)

An zahlreichen Orten, hier in engeren, dort in weiteren Kreisen, sind heute andächtige Gemeinden zusammengetreten, um in weihevollem Ernst einen Heiligentag der Wissenschaft zu begehen und das Andenken eines Mannes zu ehren, der mit dem wunderbaren Zauber seiner Ideen so vielen Geist und Herz gefangen genommen hat: es ist Baruch Spinoza, der einsame Denker, der Märtyrer der Wissenschaft. Zwei Jahrhunderte sind heute verflossen, seit in stiller Kammer, fast freundlos und unbeweint, sein edler Geist zur Ruhe ging, — kaum mehr als ein Jahrhundert ist es her, daß aus dem Grabe verständnisloser Verachtung seine Gedankenwelt auferstand zur vollen Glorie staunender Bewunderung: und heute treten nahe der Stätte, wo der Geächtete seine größten Schmerzen litt, Männer aller Nationen und der verschiedensten Denkrichtungen zusammen, um den Grundstein für ein Denkmal zu legen, welches ihn den Blicken der gerechteren Nachwelt zeigen soll. Zwar mag es manchem wider das Gefühl sein, daß man gerade diesen Mann, dessen ganzes Wesen aufging in zarte, scheue Zurückgezogenheit, nun auf den offenen Markt der volksbelebten Hauptstadt und mitten in das vielbewegte Treiben der Tagesinteressen stellen will, das er verachtete, weil er es durchschaute: aber willkommen muß einem jeden der Anlaß dieses Tages

sein, um sich die mächtigen Züge dieses Antlitzes neu zu beleben, welches näher oder ferner einmal vor jedem aufgetaucht ist, der das Ringen des Menschengeistes nach voller und höchster Erkenntnis betrachtet hat.

So gut wie nur irgendeiner der Heroen der menschlichen Denkarbeit ist Spinoza der leuchtende Beweis dafür, daß es keine wahre Genialität und keine höchste Entfaltung geistiger Kräfte gibt ohne die Größe des Charakters. Wenn die Geschichte der Philosophie immer mit einer gewissen Feierlichkeit bei dem Namen Spinoza anhält und über seine Bedeutung mit besonderer Vorliebe sich ergeht, so rührt das vor allem daher, daß bei ihm ebenso sehr der Mensch unser Herz gewinnt, wie der Philosoph unsern Geist fesselt; und es ist weniger der Reiz des Tragischen in seinem Geschick, welches er mit manchem teilt, als vielmehr der ergreifende Eindruck wahrer innerer Größe, worauf dies allgemeine Interesse an seiner Persönlichkeit beruht. Wenn die lautere Klarheit seiner Gedanken noch durch etwas übertroffen werden kann, so ist es durch die fleckenlose Reinheit seines Charakters; in ihm ist kein Winkel, in den sich die Lüge verkriechen kann, und alles, was er tut, was er lebt, was er lehrt, trägt an sich den Stempel reinster Wahrhaftigkeit und vollster Überzeugtheit. Jene innere Sicherheit, welche sich in der „mathematischen Gewißheit" seiner philosophischen Überzeugung ausprägt, stammt zugleich aus dem Charakter, der, fest in sich gegründet, mit ruhiger Milde durch das Leben geht. Diese innerliche Festigkeit aber erwächst nur daraus, daß sich alle Kräfte einer ganzen Lebensentfaltung mit klarem Bewußtsein auf ein großes Ziel hinrichten, und jene nach allen Seiten strahlende Wahrhaftigkeit wurzelt eben darin, daß es Spinoza von Jugend auf voller und heiliger Ernst war um die Wahrheit. Die Arbeit des Denkens war ihm Pflicht und Seligkeit zugleich, die Wissenschaft war ihm Religion. Aber

noch in anderer Bedeutung gilt das letztere: religiös im eigensten Sinne des Wortes sind alle Motive seines Nachdenkens; ein tief religiöses Bedürfnis, in den Glaubenslehren der positiven Religionen unbefriedigt, ist der psychologische Untergrund all seines wissenschaftlichen Strebens; und wie sein ganzes Denken ein Suchen nach Gott ist, so stellt sich seine Philosophie in ihrer abgeschlossenen Gestalt dar als eine großartige Anschauung der Gottheit: er ist ein „gottrunkener Mann".

Dies ist der wahre Mittelpunkt von Spinozas Wesen, und hierher liefen alle Fäden seiner Entwicklung zusammen, hier einigten sich die mannigfaltigen Elemente seiner Bildung: hierin bewährt er auch die Abstammung von einer Nation, welche die leidenschaftliche Intensität ihres Gottbewußtseins durch die Jahrhunderte als den wertvollsten ihrer Schätze gehütet hatte. Allein die theologische Bildung seines Volkes, welche der junge Spinoza auf der von den portugiesischen Juden in Amsterdam gegründeten Rabbinenschule in sich aufnahm, war durch eine Reihe historischer Einflüsse mit mannigfachen fremden Elementen versetzt. Wenn er neben dem Studium des Pentateuch, der Propheten und des Talmud sich in die labyrinthischen Gänge der kabbalistischen Weisheit begab, so trat ihm jene mystisch-ekstatische Erhebung zur unendlichen Gottheit entgegen, welche von den Neuplatonikern her sich in die Geheimlehren der drei monotheistischen Religionen des Mittelalters ergossen hatte; wenn er andererseits sich mit den großen Scholastikern des jüdischen Mittelalters, einem Maimonides, Gersonides, Chasdai Creskas beschäftigte, so begegnete er teilweise denselben Einflüssen, noch mehr aber den klareren Gedankengängen des Aristoteles; und so mannigfach diese Lehren sonst auseinander gehen mochten, so waren sie doch alle von dem Grundgedanken beherrscht, daß die Einheit mit Gott, welche das Ziel der Gottesliebe ist, nur gewonnen

werden könne durch die Erkenntnis der Gottheit, durch die gedankenvolle Vertiefung in die Geheimnisse ihres Wesens. Diese kontemplative Gottesliebe ist der Grundzug in Spinozas Charakter geworden; sie bildet den mystischen Hintergrund seines Philosophierens. Sie war es, deren ungestillte Sehnsucht ihn der formalen Äußerlichkeit des religiösen Kultus entfremdete und über den engen Kreis traditioneller Vorstellungen hinausführte. Und für den, der aus den vier Wänden heimischer Gedanken in die weite Welt hinausschauen wollte, bot die Zeit des Lockenden genug. Der europäische Völkerfrühling, den man die Renaissance nennt, hatte allüberall frische, lebenskräftige Keime getrieben, und vor allem in den Niederlanden selbst, der Heimat des Philosophen, herrschte auf allen Gebieten fruchtbare Regsamkeit; hier löste der freie Kontakt der Gegensätze die gebundenen Kräfte gewaltig aus, und alle Bewegungen der Zeit fanden hier einen mächtigen Wiederhall. Die neue Naturwissenschaft, welche das ganze Zeitalter mit Begeisterung ergriff, wurde hier eifrig betrieben. Der glänzende Scharfsinn mathematischer Untersuchungen, wie der stille Ernst beobachtender und experimentierender Forschung fanden hier gleich lebhafte Förderung, und die zusammenfassende und phantastisch zum Höchsten greifende Kühnheit philosophischer Betrachtungen hatte auch hier die besten Geister ergriffen. Der Wahrheitsdurst des Zeitalters klopfte an die Felsen der Natur, und frische Quellen sprudelten ihm überall entgegen: Naturerkenntnis in neuen Linien und großen Zügen, — das war das gemeinsame Ideal, welchem, wenn auch auf ganz verschiedenen Wegen, die drei großen Denker nachrangen, von denen die neuere Philosophie anhebt: Bruno, Bacon, Descartes. Wenn darum Spinoza, von seinem Wahrheitsdrange getrieben, in diese reiche Welt des Forschens eintrat und ihr innerstes Wesen ergriff, so konnte bei ihm diese Richtung auf die Naturerkenntnis

nur einschmelzen in den religiösen Gedanken der Gotteserkenntnis, und indem sich beides durchdrang, mußte sich immer tiefer in ihm die pantheistische Idee der Alleinheit befestigen, welche Gott und die Natur mit Einem Blick seelenvoller Begeisterung zu umspannen hofft. Der Pantheismus, in mancherlei theologischen Spekulationen ihm schon früh nahegetreten, war für ihn die Versöhnung zwischen seinem persönlichen Gottesbedürfnis und der Liebe zur Naturerkenntnis, die seine Zeit beherrschte.

Wir können nicht mehr mit bestimmten chronologischen Daten die Reihenfolge und die Zeitpunkte bestimmen, in welchen die Elemente der zeitgenössischen Bildung in den ungewöhnlich schnellen Entwicklungsgang Spinozas eingriffen: sicher nachweisbar ist es aus der erst in unserem Jahrhundert zutage gekommenen frühesten Schrift des Philosophen, dem sog. kurzen Traktat, und besonders aus den darin aufgenommenen Dialogfragmenten, daß die Einwirkung Giordano Brunos mit am weitesten zurückgreift, wie sie denn auch der jugendlichen Begeisterung seines stürmischen Wahrheitsdranges innerlich am nächsten stehen mochte. Wenn aber andererseits feststeht, daß er die lateinische Bildung schon in Amsterdam und zwar in dem humanistischen Kreise des Arztes Franz van den Ende erhielt, so können auch die philosophischen Anschauungen dieses Kreises, dessen Freisinnigkeit später berüchtigt wurde, nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben sein. Hier lebte man nun vor allem ganz in der von Descartes ausgegangenen und bekanntlich in den Niederlanden am lebhaftesten sich ausbreitenden Bewegung; der Arzt Ludwig Meyer, ein eifriger Cartesianer, vielleicht auch Oldenburg, welche wir später im persönlichen und brieflichen Verkehr mit Spinoza finden, standen diesem Kreise nahe, und namentlich durch den ersteren wurde er in naturwissenschaftliche, speziell in mechanische, optische und physiologische Studien eingeführt, deren Spuren, obwohl

er niemals mit diesen Kenntnissen geprunkt hat, uns überall in seinen Schriften entgegentreten; wir müssen annehmen, daß Männern solcher Richtung auch Bacons Lehren nicht fremd waren und daß — was für Spinozas Entwicklung nicht weniger wichtig war — die um das Jahr 1650 herum erscheinenden Werke von Hobbes in diesen Kreisen lebhaft besprochen wurden. Welches nun aber auch diese Einflüsse gewesen sein und wie weit sich unter ihnen die eigenen Überzeugungen Spinozas befestigt haben mögen, so viel steht fest, daß er, so genährt, das enge Kleid des nationalen Glaubens schnell auswuchs und jene Konflikte heraufbeschwor, die zu seiner Ausstoßung aus der Synagoge führten. Aus der neidischen Mißgunst der Genossen, welcher geistige Überlegenheit niemals entgeht, und aus der argwöhnischen Gereiztheit der Lehrer ballten sich die ersten Wolken des Gewitters zusammen, welches dann, nachdem er alle entehrenden Anträge von sich gewiesen, von Haß und Fanatismus geschwängert, den Bannstrahl auf ihn schleudern sollte. Aus dem Protest, den der Vierundzwanzigjährige dagegen schrieb, ist, wie es scheint, bei späterer Gelegenheit der theologisch-politische Traktat hervorgewachsen, worin er mit den beiden Mächten seines inneren Lebens, der Religion und der Wissenschaft, abrechnet und ihre Grenzen gegeneinander bestimmt. Zwar ist es gewiß nicht zu verkennen, daß darin zahlreiche Gedanken der großen jüdischen Theologen verwertet sind und als Studien dem Werke direkt zugrunde liegen, und auch das ist nicht zu leugnen, daß Spinoza in begreiflicher Erregtheit gegen die Feinde seiner Ruhe die leise Abhängigkeit von der jüdischen Theologie, worin er sich noch immer befand, weiter, als er berechtigt war, von sich zu weisen suchte: aber mit dem Grundgedanken dieses Buches steht er doch völlig frei und selbständig in origineller Größe da, und der radikale Einschnitt, den er zwischen Religion und Wissenschaft macht,

indem er dem religiösen Dogma allen Erkenntniswert abspricht, um ihm desto ungehemmter die moralische Wirksamkeit zu eröffnen — der ist seine eigenste Tat. Für jenes Evangelium einer Religion, welche keine Erkenntnis geben, sondern nur sittliche Menschen erziehen will, jenes Evangelium einer Religion der Moralität, welches Lessing und Kant verkündet haben, ist Spinoza der Johannes — der Prediger in der Wüste.

Allein es war nur die positive Religion mit ihrem Dogma, welche er so der Wissenschaft gegenüber in ihre Schranken zurückwies: das wahrhaft und tief religiöse Bedürfnis der reinen, gewissen Gotteserkenntnis blieb nach wie vor der treibende Grund seines eigenen wissenschaftlichen Lebens, und der Mann, der Glauben und Wissen so weit wie nur je einer voneinander geschieden, blieb doch selbst ein lebendiges Zeugnis davon, wie beide in der wahren und lauteren Religiosität eine gemeinsame Wurzel haben können. Den besten Beweis davon bildet die unvollendet gebliebene Abhandlung über die richtige Ausbildung des Denkens, welche, als Einleitung in seine Philosophie gedacht und in der Darstellungsweise durchaus den Meditationen Descartes' verwandt, in der Form eines Selbstbekenntnisses die letzten Triebfedern seines Denkens bloßlegt. Von den einzelnen Gütern des Lebens, die schon in ihrem Wechsel ihre Wertlosigkeit zeigen, steigt die Betrachtung empor zu dem höchsten, dem einzig wahren Gut, der ewigen All-Einheit Gottes, und sie zeigt, wie der Mensch dies höchste Gut nur erreichen kann durch die richtige Methode der Erkenntnis. „Denke richtig: und du wirst selig sein in der Erkenntnis Gottes" — das ist die Weisheit Spinozas. Darum durfte er sein fertiges System, das schon in seinem dreißigsten Jahre als handschriftlicher Entwurf unter den Mitgliedern jenes Amsterdamer Kreises bekannt war, seine „Ethik" nennen, obschon es mit den moralisierenden Betrachtungen, denen

man sonst durch diesen Namen wissenschaftlichen Wert zu geben suchte, gar wenig Ähnlichkeit besitzt: denn die wahre Erkenntnis der Gottheit, die er in diesem Werke niederlegen wollte, war für ihn die Lösung der höchsten sittlich-religiösen Aufgabe. Seine Philosophie ist, wie sich später die Fichtesche genannt hat, eine Anweisung zum seligen Leben.

Allein aus diesem Bedürfnis, welches Spinoza zu seiner Philosophie führte, erklärt sich noch nicht im geringsten die eigentümliche und gewissermaßen fremdartige Gestalt, welche seine Lehre schließlich angenommen hat: und die geschichtliche Forschung muß deshalb dem Ursprung dieser Eigentümlichkeit genauer nachgehen. In der verschiedensten Weise hat sie diese Frage zu lösen gesucht[1]). Daß die Liebe zur Gottheit alle seine Gedanken trägt, ist für die Erklärung seiner Ethik ebenso unzureichend, wie es richtig ist; und es ist gleichgiltig, ob man die Abstammung dieses Grundgedankens bei den Juden oder bei den Christen sucht, oder ob man — an sich durchaus richtig — darauf hinweist, daß dieser Gedanke beiden Religionen gemeinsam ist. Derjenigen philosophiegeschichtlichen Auffassung, welche die Entwicklung am Leitfaden der Idee zu konstruieren oder zu rekonstruieren suchte, lag die Ableitung aus dem kartesianischen Systeme am nächsten, und die Substanzenlehre beider Philosophen bot dazu willkommene Handhabe. Descartes hatte neben der absoluten Substanz denkende und ausgedehnte Einzelsubstanzen anerkannt: Spinoza löste die letzteren in Modi der all-einen Substanz auf und verwandelte

1) Es sei hier ein für allemal bemerkt, daß der Bestimmung dieser Rede gemäß die Verweisung auf die zahlreiche Literatur, auf welche sie sich in einzelnen Punkten stützt oder bezieht, natürlich unterbleiben, resp. ihre Kenntnis vorausgesetzt werden mußte. Vgl. übrigens den Paragraphen über Spinoza in des Verfassers Geschichte der neueren Philosophie Bd. I (5. Aufl. Leipzig 1911).

Denken und Ausdehnung in deren Attribute; das Zwischenglied schien der Occasionalismus zu bilden, welcher den Einzelsubstanzen bereits eine der wesentlichsten Eigenschaften der Substantialität, die kausale Wirksamkeit, raubte, um sie allein in die Gottheit zu verlegen. Allein der Entwurf der „Ethik“ ist älter als die ältesten Schriften der Occasionalisten, und so war der Übergang aus dem kartesianischen Theismus in den Pantheismus Spinozas wiederum unvermittelt. Und der Pantheismus schien doch das Wesen der spinozistischen Lehre so sehr auszumachen, daß vielen noch heute Spinozismus und Pantheismus für gleichbedeutend gilt. So sah man sich denn nach pantheistischen Einflüssen um, und die einen meinten Spinoza aus der Kabbala, die anderen aus Bruno erklären zu sollen. Auch das genügt nicht: denn „Pantheismus“ ist nicht sowohl eine Problemlösung als ein Problem. Wenn dem gewöhnlichen Bewußtsein der Gedanke, daß Gott und Welt eins seien, als eine Antwort erscheint, — dem Philosophen ist er nur eine Frage, und zwar diejenige, wie nun diese Einheit gedacht werden solle, und Pantheismus ist deshalb gar keine Kategorie zur Klassifikation metaphysischer Systeme, sondern wird dazu erst durch ein Beiwort, in welchem die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der Welteinheit zur Vielheit der Dinge ausgedrückt wird. Nun hat aber die Lehre Spinozas mit jenem emanatistischen Pantheismus, der, von den Neuplatonikern stammend, das Wesen der kabbalistischen Phantasmen ausmacht, auch nicht das geringste zu tun, und der Umstand, daß beide Lehren eben Pantheismus sind, ist so gleichgiltig, daß man von allen Bildungselementen Spinozas dies wohl als das wertloseste bezeichnen darf. Auch die Verschmelzung des Pantheismus mit dem Naturalismus, die Verknüpfung der Gottesidee mit dem Gedanken der all-einen wirkenden Naturkraft ist zwar sicher ein bedeutender Faktor in der

Entstehung seines Systems, aber sie erschöpft dessen Charakteristik nicht: denn dieselbe Verschmelzung ist eben bei Bruno vorhanden, ja sie ist für Spinoza vielleicht hauptsächlich durch ihn vermittelt, und doch besteht ein himmelweiter Unterschied zwischen beiden Systemen.

So lassen sich denn wohl die mannigfachsten Beziehungen Spinozas zu anderen Gedankenkreisen nachweisen oder wahrscheinlich machen: aber aus allen diesen Elementen, selbst aus der so stolz verkündeten Synthese von Occidentalismus und Orientalismus, ist die spezifische Eigentümlichkeit seiner Lehre nicht zu begreifen. Die kontemplative Gottesliebe. die mystische Alleinheitslehre, Giordano Brunos naturtrunkene Gottesanschauung und die Substanzenlehre Descartes' — alles das sind zweifellos Stoffe gewesen, die in dem empfänglichen Geiste des suchenden Spinoza verarbeitet worden sind, und sie haben sich in ihm viel zu früh gedrängt, als daß man glauben dürfte, er sei jemals einer dieser Richtungen ganz als Schüler zugetan gewesen, wenn auch gewiß von diesen Elementen zeitweise das eine oder das andere überwogen hat: aber der Spinozismus ist mehr als die Summe dieser Elemente, und es bedurfte, um ihn zu erzeugen, noch eines Ferments, unter dessen Einwirkung alle diese gährenden Stoffe zu dem klaren Gebilde der „Ethik" zusammenkristallisieren konnten. Dies Ferment wird man nur begreifen, wenn man auf das unterscheidende Merkmal seines Pantheismus aufmerksam ist: und dieser feinste Duft des Spinozismus, dieser Charakter, der seinem Pantheismus den Stempel der Einzigkeit aufdrückt, ist, um es mit Einem Worte zu sagen, derjenige der Mathematik. Die Frage des Pantheismus: „wie verhält sich die alleine Gottheit zu den einzelnen Dingen?" — wird von Spinoza beantwortet nach der Analogie eines mathematischen Verhältnisses, und daraus erklären sich alle Grundzüge seines Systems; diese Antwort ist es, welche

seine Lehre von jeder anderen Form des Pantheismus unterscheidet. Spinozismus ist mathematischer Pantheismus.

Indem man nun aber weiter dem Ursprunge dieses mathematischen Elementes nachgeht, scheint wiederum Descartes der wesentliche Ausgangspunkt der spinozistischen Lehre zu sein: denn das allerdings kann keine Frage sein, daß von allen philosophischen Einflüssen, die Spinoza erfahren konnte, der des Kartesianismus der einzige war, vermöge dessen er in die mathematische Richtung hineingezogen wurde. Bestand doch die gänzliche Reform der Philosophie, welche Descartes anstrebte, nur darin, daß er sie in eine Universalmathematik verwandeln wollte, und wenn somit das Entscheidende in der Charakteristik des spinozistischen Pantheismus seine mathematische Richtung ist, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Spinoza auf den Wert der Mathematik für die Philosophie durch den Einfluß Descartes' aufmerksam geworden sein muß. Ob sich aber dieser Einfluß sehr viel weiter erstreckt hat, muß um so zweifelhafter werden, je mehr man bedenkt, wie weit die Weltanschauungen beider Männer gerade in bezug auf die wesentlichsten Punkte auseinander gehen, und je mehr man sich klar macht, welch eine verschiedene Rolle in beiden Systemen das mathematische Denken spielt. In der Tat hat es für den Spinozismus nicht nur einen viel ausgebreiteteren, sondern auch einen ganz andersartigen Wert, und wenn deshalb auch die Anregung zu einer mathematischen Behandlung der gesamten Philosophie für Spinoza sicher nur von seiten des Kartesianismus gekommen ist, so besteht doch die schöpferische Originalität Spinozas in der völlig neuen und durchaus einzig dastehenden Art und Weise, in welcher er aus dem mathematischen Prinzip heraus das tiefste Problem seines Denkens zu lösen unternahm.

Descartes hatte weniger eine unmittelbare Anwen-

dung der mathematischen Methode auf die Philosophie geplant, als in dem wissenschaftlichen Charakter der Mathematik ein Ideal gesehen, welchem alle übrigen Wissenschaften, voran die Philosophie, nachzustreben hätten: die Klarheit und Deutlichkeit ihrer Erkenntnisse, die Zweifellosigkeit ihrer Beweise sollten als Vorbilder für alles Denken gelten. Der schematischen Kopie der geometrischen Methode dagegen, wie sie Spinoza später anwendete, war jener durchaus obhold und unterzog er sich nur einmal gelegentlich und versuchsweise auf Ansuchen seiner Freunde: einerseits blieb er sich des Unterschiedes zwischen abstrakter Begriffstätigkeit und mathematischer Entwicklung und der Gefährlichkeit seiner Verwischung immer bewußt, andererseits war sowohl sein Denken als auch seine Darstellung — analog der Bedeutung, welche er in der Geschichte der Mathematik selbst einnimmt — wesentlich analytisch und hätte deshalb nur gezwungen sich in die Form der synthetischen Beweismethode umsetzen lassen. Wie anders Spinoza in dieser Beziehung dachte, geht schon äußerlich daraus hervor, daß er diese Umsetzung nicht nur in seiner Darstellung der kartesianischen Philosophie vollzog, sondern auch seine eigenen Gedanken in diese schwerfällige Form preßte. Denn darüber kann natürlich kein Zweifel bestehen, daß die ganze schwere Rüstung von Definitionen, Axiomen, Lemmaten, Propositionen, Demonstrationen, Korollarien und Scholien auch bei Spinoza nicht die ursprüngliche Form des Forschens und Findens, sondern erst die nachgeschaffene des Darstellens und Beweisens ist, wie dies schon Descartes von den Geometern richtig erkannt hat. Aber dieser übermäßige Wert, den Spinoza auf die äußere Form der geometrischen Methode legte, hatte seinen tieferen Grund in dem viel innigeren Verhältnis, in welchem für ihn die mathematische Anschauung mit dem metaphysischen Denken stand. Und das ist der eigentliche

Kernpunkt seiner Originalität, der Springpunkt seines Systems. Vielleicht gelingt es, in kurzen Worten das Wesentliche dieses merkwürdigen Gedankenganges zu skizzieren.

Das höchste Gut, das Spinoza sucht, ist die wahre Erkenntnis Gottes: aber Gott ist die All-Einheit, welche die ganze Natur mit allen Einzeldingen in sich befaßt. Diesen pantheistischen Grundgedanken hat er aus all den vielen Elementen seiner Bildung eingesogen. Das System der Einzeldinge jedoch liegt in Gott nach einer bestimmten Ordnung, in den ewigen Verhältnissen des Naturgeschehens. Wenn es deshalb von Gott — in diesem pantheistischen Sinne — eine wahre, ihn völlig abbildende Idee geben soll, so muß diese Idee in derselben Weise, wie Gott selbst die Dinge in sich trägt, auch die Ideen aller Dinge in sich enthalten, und es müssen diese Ideen in derselben Ordnung aus der Gottesidee hervorgehen, in welcher die wirklichen Dinge aus der Gottheit quellen. Dies Ideal der Erkenntnis — die schärfste Fassung der pantheistischen Frage, die je aufgestellt worden ist — entwickelt Spinoza in dem Traktat über die richtige Ausbildung des Denkens. Seine pantheistische Sehnsucht nach Gotteserkenntnis verlangt eine Form des Denkens, nach welcher sich aus der Gottesidee allein alle anderen Erkenntnisse ebenso entwickeln sollen, wie in der Wirklichkeit alle Dinge aus der Gottheit hervorgehen. Es ist das letzte Problem der platonischen Philosophie, welches klar und deutlich auch vor Spinoza schwebt: das Ideal eines Systems der Ideen, welches seinen Ursprung allein in der höchsten Idee, derjenigen der Gottheit hat. Zugleich ist jene Aufgabe, welche sich Spinoza stellt, der absolute Ausdruck aller deduktiven Philosophie, welche in einem allenthaltenden Grundgedanken und in den formalen Operationen des Denkens die ausreichenden Mittel zur Erzeugung alles Wissens zu besitzen glaubt. Das

Problem des Pantheismus verdichtet sich deshalb für Spinoza zu der Frage, welches diese Operation des Denkens sei, durch die aus der Idee der Gottheit alle Erkenntnis erzeugt werden sollte: und an dieser Stelle seiner Entwicklung war es, wo Spinoza den kartesianischen Gedanken, die Philosophie durch die Mathematik zu reformieren, in einer durchaus originellen und großartigen Weise aufnahm. Eine bedeutsame Parallele bietet sich für diesen Prozeß in der letzten Phase des platonischen Denkens dar; so dunkel unsere Nachrichten darüber sind, so ist uns von ihrer allgemeinen Tendenz doch soviel klar, daß Platon, um das System der Ideen deduktiv zu entwickeln, auf die rein begrifflichen Operationen verzichtete und an ihrer Stelle den Schematismus der pythagoreischen Zahlentheorie ergriff und mit seinen Ideen zu durchdringen suchte. Auch Spinoza konnte nicht hoffen, sein Problem durch die syllogistische Methode zu lösen: seit Bruno, seit Sanchez, seit Bacon, seit Descartes war man von ihrer Unfruchtbarkeit völlig überzeugt. Und so blieb ihm nur die synthetische Methode der Mathematik übrig, wenn die Aufgabe des Pantheismus auf dem deduktiven Wege zu lösen gelingen sollte. In der Mathematik des Raumes fand er die Analogie, nach der sich sein Pantheismus gestaltete. Das ist das Geheimnis seiner Philosophie, und die „geometrische Methode" ist für ihn mehr als ein Name, mehr auch als ein äußerer Apparat des Beweises, sie ist der innerste Charakter des ihm und ihm allein eigentümlichen Pantheismus. Denn da er — der echteste der Dogmatiker im kantischen Sinne — von der Meinung ausging, daß die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen identisch sei mit demjenigen der Dinge, so verwandelte sich ihm, indem er aus der Idee der Gottheit nach mathematischer Synthesis diejenigen aller Dinge entwickeln zu können meinte, auch die reale Beziehung der all-einen Gottheit zu den einzelnen

Dingen in ein geometrisches Verhältnis, und die mathematische Methode setzte sich ihm in eine metaphysische Weltauffassung um. Die „mathematische Folge“ ist das Stichwort des Spinozismus, und der Zusammenhang mathematischer Sätze gilt ihm eo ipso für die reale Beziehung der Dinge.

Hierin besteht der spezifische Charakter der spinozistischen Philosophie; dies ist der eigentümliche und befremdende Hauch, der uns aus seiner Ethik anweht. Ebenso schattenhaft wie dem Aristoteles jene letzte Phase des platonischen Denkens erschien, berührt uns dieser geometrische Pantheismus Spinozas. Er wirkt um so wunderbarer, in je grellerem Gegensatz er zu der mystischen Sehnsucht steht, welche die psychologische Triebfeder von Spinozas Denken bildet. Die tiefe Bewegung eines gotterfüllten Gemütes spricht sich in der trockensten Form aus, die zarte Religiosität erscheint im starrenden Panzer festgeketteter Schlußreihen, und die warme Gottesliebe projiziert sich in eine Anschauung, für welche die Welt Blut und Saft verloren hat und nur noch ein Reich nebelhafter Schemen bildet. Darin eben besteht das Einzige in Spinozas Entwicklung, daß das Eigentümliche seiner Weltauffassung aus einer Methode hervorgegangen ist. Auf dem Boden der pantheistischen Gott-Natur-Lehre, den er mit zahlreichen Denkern, vor allem seines Jahrhunderts, teilt, ergreift er die geometrische Methode, die ihm in Descartes entgegentritt, und indem er sie mit rücksichtsloser Konsequenz zu Ende denkt, entwirft er aus ihr seine Metaphysik.

Aus dieser eigentümlichen Verschmelzung der Gedanken begreifen sich alle diejenigen Züge seiner Lehre, welche ihn von sämtlichen übrigen Denkern vor und nach ihm so scharf unterscheiden. Alle seine anderen Lehren finden sich vorher oder nachher wieder: der geometrische Gesamtcharakter der Weltanschauung gehört ihm allein.

Zunächst bedingt diese Methode die eigenartige Ausgestaltung des Begriffs, mit dem sein Denken anhebt. Seine Gottheit ist für die Welt nichts anderes, als der Raum für die geometrischen Figuren und Verhältnisse. Wie deshalb der Geometer von der Anschauung des Raumes ausgeht und aus ihr alle seine Erkenntnisse ableitet, so beginnt Spinoza mit der Anschauung Gottes: die Intuition, welche ihr Objekt unmittelbar ergreift, ist ihm die höchste, der Gottbetrachtung allein angemessene Erkenntnisart. Wie ferner alle geometrischen Formen durch den einen Raum bedingt und nur in ihm möglich sind, so erscheinen bei Spinoza alle einzelnen Dinge nur als Gestalten in der einzigen göttlichen Substanz. Sie ist deshalb nichts als die abstrakte Kategorie der Dinghaftigkeit: sie gilt als das einzige Wesen und trägt die Möglichkeit aller Existenzen in sich, und wie die räumlichen Formen und Gesetze nichts sind ohne den Raum, der sie trägt, so die Dinge nichts ohne die Gottheit, in der sie sind und durch die sie begriffen werden. Und gerade wie beim geometrischen Raum die Einheit identisch ist mit seiner Einzigkeit, so schließt auch für Spinoza die Substantialität Gottes diejenige aller anderen Dinge aus. Die spinozistische Substanz ist der metaphysische Raum für die Dinge. Aber der geometrische Raum, als solcher und für sich allein angeschaut, ist der leere, und so ist auch die spinozistische Gottsubstanz die absolute Leere; sie ist inhaltslos, qualitätslos, die bloße Hypostasierung einer logischen Kategorie — das metaphysische Nichts. Das ist die Kritik des Spinozismus, welche dem dialektischen Spiel in dem weltbekannten Anfang der Hegelschen Logik zugrunde liegt. Das Urbild für die Gottheit Spinozas ist der Raum; nach Abzug der sinnlichen Bestimmungen bleiben die leeren Formen seiner Substanz übrig, und so wenig als der Raum die materielle Wirk-

lichkeit, so wenig ist die spinozistische Substanz die metaphysische[1]).

Und aus diesem inhaltslosen Gott soll nun „nach mathematischer Folge“ die Fülle der Qualitäten und der Dinge hervorgehen; hierin ist Spinoza der Typus und zugleich die Rechenprobe der bloßen Deduktion, und mit vollem Rechte ist mit Anspielung auf eine biographische Notiz diese Absicht seines Denkens mit dem Weben der Spinnen verglichen worden. Sobald man aber näher zusieht, zeigt sich sehr bald, daß das „lediglich aus sich selbst herausspinnen“ auch hier nur scheinbar ist. Denn nachdem in der Lehre von den unendlichen Attributen nur die Forderung aufgestellt worden ist, daß die unendliche Gottheit alle Qualitäten in sich trage, werden die beiden der menschlichen Erkenntnis zugänglichen Attribute, Denken und Ausdehnung, nicht sowohl aus dem Wesen der Substanz abgeleitet — weil dies eben durchaus unmöglich wäre —, sondern vielmehr empirisch und mit historischer Anknüpfung aufgenommen. Hier schon rächt sich die verschmähte Erfahrung an diesem wie an jedem Vertreter einer rein deduktiven Philosophie; denn stillschweigend nimmt Spinoza, wie es jeder tun muß, in den scheinbar so stolz einherschreitenden Prozeß der Synthesis dieses empirische Element auf: die Deduktion ist unterbrochen. Nachdem aber einmal diese beiden Attribute konstatiert worden sind, geht Spinoza folgerichtig aus dem Gedanken der Allgegenwart der absoluten Substanz zu jener Lehre von dem Parallelismus der Attribute

1) In der Auffassung, daß die Gottheit, weil sie alles ist, nichts im besonderen ist, steht somit Spinoza der alten mystischen Lehre, die man als „negative Theologie“ bezeichnet, nahe genug, und auch deren formal logischer Charakter ist bei ihm wiederzuerkennen, wenn man die Attribute als höchste Abstraktionen auffaßt und ihr Verhältnis zur Substanz im Auge hat (vgl. des Verfassers „Geschichte der Philosophie“ § 31, 4. Aufl. S. 341 ff.). Allein das Neue und Auszeichnende für den Spinozismus bleibt die geometrische Analogie.

über, welche historisch so überaus wirksam sein sollte. Derselbe Gedanke kehrt bei Leibniz wieder, nachdem der spinozistische Allgott in die unendliche Menge der Monaden gesplittert ist, und ein merkwürdig ähnliches Verhältnis wie zwischen Spinoza und Leibniz wiederholt sich gerade in dieser Beziehung zwischen der Grundanschauung der Identitätsphilosophie, welche Reales und Ideales als die beiden parallelen Reihen aus dem Absoluten herleiten wollte, und der modernsten naturphilosophischen Spekulation, welcher an jedem Punkte des Universums Bewegung und Empfindung als Parallelprozesse gelten. Übrigens bot dieser Parallelismus schon für Spinoza, namentlich in psychologischer Beziehung (z. B. in der Erklärung des Selbstbewußtseins), eine Reihe von Schwierigkeiten dar, welche ihn, wie man aus seiner Korrespondenz wahrscheinlich gemacht hat, in seinen letzten Jahren zu einer höchst interessanten Umbildung seiner Attributenlehre zu führen begann: der Kernpunkt davon scheint der gewesen zu sein, daß er die Ausdehnung als das ursprüngliche Attribut der Gottheit auffassen und auf ihr die unendliche Reihe der übrigen derartig aufbauen wollte, daß in jedem folgenden sich der Prozeß des vorhergehenden in anderer Weise gewissermaßen spiegeln und potenzieren und auf diese Weise der absolute Parallelismus sämtlicher Attribute sich begreifen lassen sollte.

Doch die Attribute sind bei Spinoza nur das Mittelglied zwischen der Substanz und ihren Modis, den einzelnen Dingen, und in deren Verhältnis zur Gottheit liegt nun das Hauptinteresse an dem geometrischen Charakter des spinozistischen Pantheismus. Denn wenn die einzelnen Dinge nicht wahrhaft sind, so können sie nur werden, und von Platon bis zu Hegel ist das Hauptproblem jeder monistischen und deduktiven Philosophie die Erklärung des Werdens, des Hervorgehens der Dinge aus Gott. Und hier tritt für Spinoza an die Stelle

des metaphysischen Geschehens die „mathematische Folge“. Wie aus dem Wesen des Raumes alle geometrischen Formen und Verhältnisse, so folgt aus dem Wesen Gottes die gesamte Welt der Dinge und ihrer Gesetze; sie folgt mit absoluter, unvermeidlicher, willenloser Notwendigkeit, und damit fallen Freiheit, Zufall, Zwecktätigkeit für den Spinozismus zu leeren Wahngebilden dahin; sie folgt nicht als zeitliche Sukzession, sondern als ewige Bedingtheit, und damit verlangt Spinoza, daß die wahre Erkenntnis die Dinge begreifen soll als eine ewige Folge aus dem Wesen Gottes, daß sie ein Denken sein soll sub specie aeterni. Aber so wenig wie der Raum die wirkende Ursache des Dreiecks oder der Gleichheit der drei Dreieckswinkel mit zwei Rechten, so wenig ist die spinozistische Gottsubstanz die reale, wirkende Ursache der Dinge. Auch hier ist aus dem Gedanken Spinozas das lebendige Wesen der Kausalität herausgefallen und nur ihr leeres Schema übrig geblieben; seine natura naturans ist nicht mehr die wirkende Naturkraft Brunos, sondern nur noch der leere Raum, in welchem sich — man weiß nicht wie — Linien, Flächen und Körper konstruieren und wieder verwischen. An dieser Stelle setzte Leibniz in voller Opposition seinen Begriff der Substanz als der wirkenden Kraft dem toten Schematismus Spinozas entgegen. Allein wenn wir nun Spinozas Ethik fragen, wie denn aus dem Wesen der Gottheit die einzelnen Dinge folgen, so läßt sie uns völlig im Stich; sie behauptet fortwährend, daß alle Dinge die notwendige und ewige Folge aus dem Wesen Gottes sind; aber sie vermag den Prozeß dieses „Folgens“ selbst nicht aufzuzeigen. Die Analogie der Geometrie sagt uns, weshalb nicht: so wenig aus der bloßen Anschauung des leeren Raumes ohne die in jedem Menschen lebendige empirische Kenntnis räumlicher Formen jemals eine Geometrie geworden wäre, ebensowenig ist aus dem leren Alleinheitsbegriff die indi-

viduell gestaltete Welt zu entwickeln. Das ist der tiefste Sinn der metaphysischen Weltvernichtung, des Akosmismus, den man Spinoza vorgeworfen hat: in dem leeren Raum seiner Substanz sind die individuellen Dinge, welche die wirkliche Welt ausmachen, spurlos untergegangen.

Statt deshalb das Hervorgehen der Gesamtheit der Dinge aus dem Wesen Gottes wirklich aufzuweisen, begnügt sich Spinoza damit, die strikte Notwendigkeit zu zeigen, mit welcher innerhalb der Welt die einzelnen Dinge sich gegenseitig bedingen, und hierin verfährt er dann mit Ausschluß aller Teleologie in konsequenter Durchführung der mathematischen Folge; von diesem Gesichtspunkte aus entwirft er seine Physik der Affekte und der Leidenschaften ebenso wie seine Physik des Staates, erstere unter dem Einfluß Descartes', letztere in noch viel höherem Grade unter demjenigen von Hobbes. Allein auch die Art und Weise, wie er sich diese gegenseitige Bedingtheit der einzelnen Dinge vorstellt, hat einen stark mathematischen Beigeschmack: in dem Begriffe der „Determination", welcher hierbei immer die Hauptrolle spielt, gehen die Vorstellung der kausalen Bestimmung und Einwirkung und diejenige der geometrischen Begrenzung unmerklich ineinander über, und wie die geometrische Figur das, was sie ist, eben den Grenzen verdankt, welche sie von den anderen Figuren trennen, so bedeutet für Spinoza diese gegenseitige Bedingtheit der einzelnen Dinge wesentlich dies, daß jedes einzelne Ding das, was es ist, durch die Summe der übrigen, d. h. durch dasjenige ist, was es nicht selber ist. So hat auch der metaphysische Satz: „omnis determinatio negatio" und überhaupt die gesamte, so höchst eigentümliche Negationstheorie des Spinozismus, welche übrigens noch bei Leibniz in der Theodicee ihre Blüten trieb und erst von Kant in seiner Schrift über die negativen Größen überwunden wurde, — sie hat ihre Wurzeln in einer geometrischen Analogie.

Von dieser Lehre aus nimmt dann der Spinozismus die ethisch-religiöse Schlußwendung, welche allen mystischen Systemen gemeinsam ist. Alle Endlichkeit ist Mangel und Unvollkommenheit, denn sie ist Negation: jedes endliche Ding ist positiv, insofern es die Substanz in sich trägt; es ist negativ, insofern es nicht selbst die Substanz, insofern es durch andere Dinge „determiniert“ ist. Diese Begriffe der Positivität und Negativität übernimmt Spinoza aus den auf vielen Linien fortgepflanzten Lehren des Aristotelismus in der Verschmelzung mit denjenigen der Aktivität und Passivität, und entwickelt aus ihnen in der psychologisch-ethischen Anwendung seine schöne Theorie von der Überwindung der Leidenschaften durch das Denken. Da aber alle Vervollkommnung des Endlichen nur in dem Überwinden der Negation und in der Entwicklung des Positiven besteht, und da Gott die einzige und die ganze Positivität ist, so bedeutet dieses Ideal der Vervollkommnung für Spinoza nichts anderes, als das Aufgehen des Geistes in Gott. So entspringt jene Lehre von dem amor intellectualis quo deus se ipsum amat, von der Hingabe des denkenden Geistes an Gott, worin der Mensch seine Freiheit und seine Seligkeit findet, und welche doch nichts weiter ist, als das Wirken Gottes in ihm. Es ist ein wundersam ergreifendes Gefühl, zu sehen, wie sich Spinoza aus den grauen, nebelhaften Abstraktionen seines mathematischen Systems wieder in diese volle Sonnenglut seines Gottgefühls emporringt, wie er mit der letzten „Folge“ seiner geometrischen Methode das Geheimnis seines eigenen Herzens ergreift und jenem Denktriebe, der ihn im Innersten bewegt, einen systematischen Ausdruck gibt. Wenn dieser Gedanke, daß der Trieb, Gott zu schauen, die Gotteskraft in uns ist, seiner „Weisheit letzten Schluß“ bildet, so sehen wir ihn — den sonst so einzig und fremd Dastehenden — einig mit dem philosophischen und religiösen Denken eines Jahrtausends,

an dessen Ende er steht; und gehen wir dem philosophischen Ursprung dieses Gedankens nach, so finden wir in zahllosen Wandlungen immer wieder den platonischen ἔρως. Hatte den Trieb feuriger Jugendbegeisterung, mit dem Platon diesen Gedanken erfaßte, Aristoteles in die ruhige Betrachtung des νοῦς ποιητικός zu verklären gesucht, so gaben ihm die Zeiten religiöser Sehnsucht und vor allem die Spekulationen der Neuplatoniker den taumelnden Schwung religiöser Ekstase, und von da an mischen sich diese drei Formen in mannigfacher Weise durch alle Philosophien des Mittelalters hindurch, bis dieser Gedanke, neu belebt und von tiefem Gefühle beseelt, in allen mystischen Anfängen des neueren Denkens hervorbricht; er begegnet uns in dem „Funken“ des Meister Eckhart, in der Gottebenbildlichkeit Jakob Böhmes — er ist jener eroico furore, welcher Giordano Brunos unstetes Leben durchpulst — er ist zu klarer Anschauung abgeklärt in dem amor intellectualis Spinozas.

So vollendet sich die Philosophie des Mannes in der tiefen und weihevollen Erfassung desselben Gedankens, der als eine ungelöste Sehnsucht im Anfang seines Denkens stand und ihm sein Geschick bereitete. Die Symphonie seiner Gedankenentwicklung klingt in ihren Grundton aus, in den religiösen; die denktätige Liebe zum Weltgott ist das reifste Produkt seiner Philosophie, ebenso wie sie deren Grund und Anfang war. Und damit stehen auch wir wieder am Anfang unserer Betrachtung, welche von der Identität seines Geistes und seines Charakters ausging und nun diejenige seines Lebens und seiner Philosophie begriffen hat. Von keinem Philosophen hat es je in höherem Grade gegolten, daß er lebte, was er lehrte; jene gottrunkene Liebe, die seine Gedanken trägt, weht auch durch sein Leben. Er denkt Gott — und die Welt schwindet ihm in wesenlosen Schein; er will Gott — und die Dinge der Welt verschwinden aus seiner Begierde.

Es erfüllt ihn nur die eine Leidenschaft des Denkens; er will nur Gott erkennen, und die Welt ist ihm nichts. Er will nichts von ihr als das eine: „noli turbare circulos meos!“ Wohl liegt darin ein Egoismus des Denkens, ein Mangel realer Lebenskraft; aber er wächst bei Spinoza hervor aus der Tiefe der Erkenntnis, daß die Begierden und Leidenschaften der Welt den Blick des Auges, das den Glanz der Gottheit erfassen will, nur trüben können, und daß die Seele, welche Raum haben soll für die reine Gottesliebe, frei sein muß von jedem anderen Wunsche. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“: das ist das Thema für das Leben dieses „Atheisten“, und die Ausführung davon sind jene Eigenschaften stiller Bedürfnislosigkeit, sorgloser Unabhängigkeit, lauterster Uneigennützigkeit, welche wie die reinliche Poesie niederländischen Stillebens über seinem inneren und äußeren Dasein weben. Darum finden wir bei ihm keine andere als die notdürftigste praktische Tätigkeit; scheu zieht er sich von der großen Welt zurück; er lehnt es ab, seine Philosophie auf dem Katheder zu dozieren, und nach der ersten trüben Erfahrung, welche ihm den Wankelmut auch derer, die sich seine Freunde zu nennen wünschten, deutlich genug zeigte, verschiebt er selbst die Wirksamkeit seiner Schriften auf die Nachwelt. Es ist in dieser reinen Selbstgenügsamkeit keine Spur von der unruhigen und leidenschaftlichen Hast des Reformatorentums, denn es mangelt ihm die Einbildung, „er könne was lehren, die Welt zu bessern und zu bekehren“: er, der auf dem festen Boden der Religion den Religionen frei gegenüberstand, besaß nichts von dem unreifen Proselytentum des Unglaubens, das spätere Geschlechter gesehen haben; denn es fehlte ihm vor allem jenes Pharisäertum des Unglaubens, das in unseren Tagen grassiert und das da im knabenhaften Dünkel an seine Brust schlägt und ausruft: „Ich danke dir, Materialismus, daß

ich nicht bin wie dieser Frommen einer!" Nichts von alledem ist in Spinoza zu finden, und das ist bei ihm kein Stolz und keine Menschenverachtung, sondern nur das tiefe Gefühl vollkommener Einsamkeit. Geschieden von seiner Familie und seinem Volke, ohne Freunde, keines Staates Bürger und Mitglied keiner Konfession — so ist er ein echtes Bild jener Heimatlosigkeit, welche den Genius in dieser Welt kennzeichnet. Sein Reich ist nicht von dieser Welt — es ist die Welt der Wissenschaft; sie ist ihm das Göttliche, das Befreiende, das Erlösende, und so ist sein Leben wie seine Lehre nichts als eine Apotheose der Wissenschaft, und er selbst ein Heros der Wissenschaftlichkeit. Daher stammt auch der tiefe Ernst, den seine Züge tragen. Kaum dürfen wir ihn Schwermut nennen; denn ihm ist die Resignation kein Schmerz mehr. Das sind nicht die lustmüden, verzerrten Züge des modernen Pessimismus, das ist der wahre Ausdruck antiker Ataraxie; das ist auch nicht die großartige Tragik des Märtyrertums, denn nie vielleicht, mit Ausnahme des Sokrates, hat ein Mensch das trübe Geschick des Nichtverstandenseins und der Verfolgung mit weniger Pathos getragen, als Spinoza. Von Milde und Sanftmut ist dies Leben übergossen bis zum Tode, und jener Zug des Ernstes stammt nur aus der tiefen Wahrhaftigkeit, vor der das Spiel des Lebens vergeht: denn die Wahrheit ist der Ernst. Und daneben mischt sich in diesen Ausdruck ernster Ruhe noch ein anderer — es ist der der Arbeit, zwar nicht derjenigen, welche die Hände schwielig macht, aber doch der schwersten und zerreibendsten von allen — der Arbeit des Denkens. So steht es vor uns, dies Denkerleben, ganz der Wahrheit geweiht, und darin eben beruht die Erhabenheit seiner stillen Größe. Denn zu sterben für die Wahrheit, sagt man, sei schwer — schwerer ist es, für sie zu leben.

Immanuel Kant.

Zur Säkularfeier seiner Philosophie.

(Ein Vortrag. 1881.)

Die altehrwürdige Gewohnheit, große Abschnitte unserer Zeitrechnung zur Veranlassung für eine festliche Erinnerung an bedeutende Männer, Taten und Ereinisse zu nehmen, legt den Jahrzehnten, in denen wir leben, viele Verpflichtungen auf. Nicht als wären wir ein sonderlich dankbares, mit dem geistigen Blick nach rückwärts gewendetes Geschlecht: aber es trennt uns eben ein Jahrhundert von der Zeit höchster Lebendigkeit deutscher Kultur, von der Zeit, wo bei uns Dichtung und Philosophie sich in ungeahnter Kraft erhoben und einander die Hände reichten, um aus Kampf und Gegensatz eine ganz neue Bildung zu erzeugen, — jener Zeit, wo Schlag auf Schlag Großes getan, Größeres gewollt, Größtes geahnt wurde.

Wer solche Feier ernst begeht, der tut es mit geteiltem Gefühle. Die Freude erwärmt ihn, daß doch noch nicht ganz verloren ist der dankbare Aufblick zu jenen Höhen unseres nationalen Bildungslebens, von denen uns die sittlichen und intellektuellen Kräfte herabgeflossen sind, welche, zu mächtigem tatkräftigen Strome vereinigt, befruchtend und gestaltend sich über den Boden unseres Volkslebens ergossen haben. Doch daneben tritt gewissenhafte Einkehr in uns selbst und damit der Über-

schlag des Verlustes, den wir neben gewaltigstem Gewinn doch seitdem an der Energie jener höchsten Kulturtätigkeiten erlitten haben.

So feiert nun, nachdem schon mancherlei Geburts- und andere Erinnerungstage festlich begangen worden sind, in diesem Jahre Deutschland, wenn auch nur still durch eine kleine Gemeinde vertreten, die Vollendung des ersten Jahrhunderts nach dem Erscheinen eines Buchs — der Kritik der reinen Vernunft von Kant. Wir feiern das Buch, und wir feiern den Mann. In Königsberg, der Stätte seiner Arbeit, hat man seinen sterblichen Resten eine neue Grabstätte bereitet und dabei, der Mode des Tages gemäß, den stummen Schädel gemessen, in welchem der größte Gedankenkampf einst sich abgespielt. Dort wie anderwärts sind zu würdiger Feier Reden gesprochen, die nun im Druck vorliegen, zahlreiche Schriften sind dieser edelsten Erinnerung der deutschen Philosophie gewidmet worden, die einen schon fertig, die anderen, auf lange Arbeit angelegt, erst im Entstehen: dicke Bücher und kurze Broschüren, gelehrte Werke und populäre Darstellungen sind in Masse erschienen, und wer nicht selbst dazu Bedürfnis empfand, der mochte durch Preisausschriften sich dazu anregen lassen. Nicht nur die philosophischen Zeitschriften, auch die allgemeinen Revüen haben dem Momente Rechnung getragen, und bis in die Unterhaltungsblätter und Zeitungsfeuilletons hat sich die Wirkung erstreckt, wo denn zwischen Novelle und Rösselsprung sich überall auch ein Plätzchen gefunden hat, um einige Anekdoten von dem „großen Königsberger" aufzuwärmen und einige Notizen über seine Lehre mitzuteilen. So gering dabei oft der absolute Wert, so groß ist der relative Nutzen, wenn neben der Erfindungssucht, dem Politikfieber und dem literarisch-musikalischen Dilettantismus auch nur flüchtig wieder an die wahren Schätze unseres geistigen Lebens erinnert wird. Und weit über Deutsch-

lands Grenzen hinaus hat diese Festbewegung sich ausgebreitet: die Zeitschriften und Revüen fast aller anderen europäischen Völker geben deß Zeugnis, und drüben, jenseits des Ozeans, haben sie eigens einen Philosophenkongreß nach Concord zusammengerufen, um mit Reden und feierlichen Akten sich an unser Erinnerung zu beteiligen.

Was ist das für ein Buch, dem — einem Buche wohl zum erstenmal — die Ehre einer solchen Säkularfeier angetan wird? Jeder weiß es: es ist das Grundbuch der deutschen Philosophie. Mit ihm feiern wir den Triumph des deutschen Geistes. Dieses Buch ist eine Tat, eine große Tat: es ist der Bruch mit aller früheren, es ist die Begründung einer ganz neuen Philosophie.

Wer Kants Kritik der reinen Vernunft liest oder eines seiner späteren Werke, die auf ihr sich aufbauen und, wie sie nur durch jene möglich sind, zugleich auch die von ihr notwendig verlangte Ergänzung bilden, der empfindet sofort die absolute Originalität der neuen Lehre, die anfangs unverstanden blieb und nachher mit glühender Begeisterung ergriffen wurde. Es sind ganz neue Probleme, es ist behufs ihrer Lösung ein ganz neues Begriffsmaterial, es sind ganz neue Resultate, die uns hier entgegentreten. Diese Originalität muß zuerst betont werden, ohne zu vergessen, daß ihr mannigfach vorgearbeitet, daß die Zersetzung des Alten, der schüchterne Anfang des Neuen schon lange vor Kant sichtbar war. Aber wie bei allen großen Taten, so genügt es auch hier zur Erklärung nicht, alle Anregungen sich kaleidoskopisch durcheinandergewürfelt zu denken. Das Neue begreift sich nur aus einem schöpferischen Prinzip, welches die Elemente zu sinnvoller Gestaltung anordnet. Und deshalb sollen auch hier nicht die einzelnen Fäden der Vorbereitung verfolgt, sondern der Meistergriff gezeigt werden, mit dem Kant sie zusammenfaßte.

Geht man dem Wesen dieser Originalität nach, so ist sie zunächst negativ: es ist die Emanzipation von den begrifflichen Formen, in denen bei aller Verschiedenheit der Ansichten und der Interessen die gesamten Diskussionen der früheren Philosophie geführt worden waren. Kants Gedankengänge erscheinen als ein ganz Neues gegenüber dem Begriffsapparat, mit welchem alle vorhergehende Philosophie arbeitete: so verschieden die früheren Lehren unter sich sind, Kant gegenüber haben sie eine gewisse Gleichartigkeit, von der sein ganzes Denken sich scharf abhebt.

Diese Gleichartigkeit aller vorkantischen Philosophie beruht auf dem gemeinsamen Ursprunge, den sie in der griechischen Wissenschaft hat. Die großen Systeme, der Platonismus, der Aristotelismus, der Stoizismus, hatten sich in dem römischen Reiche über die gesamte Kulturwelt des Mittelalters als die bestimmenden Mächte der Erkenntnis ausgebreitet, und von da aus haben sie mehr als einen Weg genommen, um sich die Herrschaft über das Denken der germanischen Völker zu gewinnen und zu sichern. Zuerst übernahm die von der griechischen Begriffswelt völlig durchdrungene, in ihrem philosophischen Ausdruck durchaus davon abhängige Kirchenlehre die Erziehung der Germanen, die sie mit geringen, meist formalen Resten der antiken Bildung durchführte. Dann trat als wesentliche inhaltvolle Ergänzung der europäischen Gedankenwelt das Begriffssystem hinzu, in welches die Araber und die Juden des Mittelalters mit jahrhundertelanger Arbeit die griechische Philosophie verwandelt hatten: bereichert durch diesen zweiten Zufluß gelangte die christliche Wissenschaft zu ihrer größten Ausbreitung und zu ihrer vollkommensten begrifflichen Gestaltung. Und wenn dieser Ausbreitung endlich eine neue Bewegung entgegentrat, welche teils von Sizilien, teils von Byzanz her ihre Wellen zuerst nach Italien und dann immer

weiter und weiter schlug — die Wellen der Renaissance —, so war auch deren Triebkraft zuletzt in Athen zu suchen. Auch die Opposition stammte aus derselben Quelle: der originale Platon und der originale Aristoteles kämpften gegen ihre mittelalterlichen Verwandlungen. In der Mystik, in Giordano Bruno, in dem protestantischen Peripatetizismus, in der Formenlehre Bacons, in den eingeborenen Ideen bei Descartes und weiterhin bei Spinoza und Leibniz — allüberall sind es griechische Begriffe, die gegen griechische Begriffe mit neuer Gestaltung und Begründung ins Feld geführt werden, und selbst die Fragestellungen eines Locke, Condillac und Hume sind in das griechische Begriffssystem eingeschlossen.

So weit alle diese Lehren auseinandergehen, eine Gleichartigkeit der Grundbegriffe, wie sie Platon und Aristoteles formuliert haben, geht durch sie alle hindurch; und nur eine Erscheinung ist seit dem Beginn der neueren Zeit als ein Fremdartiges und Neues hinzugetreten: das ist die mathematische Naturwissenschaft, die, in der pythagoreisch-platonischen Schule nur erst gestreift, durch den Aristotelismus beiseite geschoben, in der Renaissance nicht ohne Anknüpfung an ihre antiken Vorbilder neu begründet und mit gewaltigem Siegeslauf zu höchsten Zielen geführt wird. Sie ist das erste, spezifisch ungriechische Element in dem modernen Denken, und es ist deshalb höchst bedeutsam, daß Kant von ihr die tiefste und nachhaltigste Einwirkung erfahren hat.

So sehr sie jedoch auch schon vor Kant die Philosophie zu bestimmen und ihre Begriffe darin einzuflechten begann, die Herrschaft des platonisch-aristotelischen Begriffssystems vermochte sie nicht zu erschüttern: sie stand in deren Rahmen wohl als ein Fremdes, das die Harmonie störte, aber sie sprengte ihn nicht. Darum blieb die systematische Grundlage des wissenschaftlichen Lebens dieselbe, die durch die Griechen bestimmte, bis Kant auf-

trat. In ihm eröffnet sich ein neues Gedankenreich. Wenn andere vorher sich gegen das traditionelle Begriffssystem erhoben, so geschah es hie und da an einzelnen Punkten. Er gab eine gänzlich neue Welt; bei ihm erschien alles in ganz neuem Lichte; er war, wie Jean Paul gesagt hat, ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal. Mit Recht hat man behaupten dürfen: es gibt, wenn man von allem Nebensächlichen absieht, bisher nur zwei philosophische Systeme: das griechische und das deutsche — Sokrates und Kant!

Welches ist nun der Unterschied zwischen diesen beiden Systemen? Ich will versuchen, aus den Begriffsformeln den letzten Kern herauszuholen, und gehe dabei von einer Reflexion auf die Verschiedenheit des Kulturhintergrundes aus, dem beide entsprossen sind.

Die griechische Philosophie ist das Produkt einer einfachen, in sich geschlossenen Nationalkultur, und sie trägt deren Züge an sich. Das Bildungsleben der Hellenen entfaltete sich in einem harmonischen Zusammenhange. Die Mannigfaltigkeit der mythischen Vorstellungen war früh durch die Poesie zu ästhetischen Gestalten abgeklärt, in denen die Ideale des Volkes ein unsterbliches Leben führten: so bildeten die homerischen Gesänge die Grundlage aller Erziehung in Griechenland. Die sozialen Verhältnisse befreiten den Vollbürger von der Notwendigkeit alltäglicher Arbeit, und in freiem Genusse politischer Unabhängigkeit durfte das Individuum der edleren Arbeit an den Gütern der Kultur sich hingeben. Dazu kam die Einfachheit des wirklichen Wissens, dessen Vereinigung in Einem Kopfe noch keine Mühe machte, dazu kam vor allem der naive Glaube an eine Begrenztheit der Wirklichkeit, in deren schön geschlossener Runde das Land und das Leben der Griechen den Mittelpunkt bilde. So ist es zu verstehen, wie in diesem Volke das wissenschaftliche Denken, das hier zuerst sich frei machte, das sich an einzelnen

Hypothesen, an Sammlung und Beobachtung geübt und gestaltet hatte und das in Sokrates sich selbst und seine normale Gesetzmäßigkeit entdeckte, nun auch verlangte, von sich aus mit seinen Gesetzen und seinen notwendigen Formbestimmtheiten bis in die Tiefe der Dinge wühlen zu können und das Universum in sich abzuspiegeln.

Griechentum ist Intellektualismus. Die Erkenntnistätigkeit, welche hier zum erstenmal um ihrer selbst willen geübt wird, wirft sich zur beherrschenden Seelentätigkeit auf: sie soll das Handeln bestimmen, in ihr wird auch das Prinzip der Sittlichkeit gesucht, und von ihr wird angenommen, daß sie die ganze Weltwirklichkeit in idealer Form wiederhole. Alle griechische und alle von dieser abhängige Philosophie lebt in der Voraussetzung und arbeitet sich darin ab, daß mit dem menschlichen Wissen ein abschließendes, restlos die Wirklichkeit wiedergebendes Weltbild zu gewinnen sei. Sie will nichts anerkennen, als was erkannt ist, was im begründbaren Urteile sich formulieren läßt.

In diesem Sinne ist der Aristotelismus, wie er die größte Kraft der historischen Wirkung entfaltet hat, in der Tat auch der reinste Typus des griechischen Intellektualismus. Sein höchster metaphysischer Begriff ist derjenige der Gottheit als des sich selbst denkenden Denkens, und seine höchste Tugend ist die Kontemplation, die wissenschaftliche Betrachtung. Aber eben deshalb, weil die Tragweite der Erkenntniskraft als unbegrenzt angesehen, weil die in der Auffassung menschlicher Lebensverhältnisse ausgebildeten Begriffsformen ungeprüft auf die Deutung aller Erscheinungen übertragen werden, eben deshalb enthält dieser ganze Metaphysizismus eine geistige Ausstrahlung spezifisch menschlicher Vorstellungsformen: wie in der Weltbetrachtung der Mensch noch als Mittelpunkt des Universums, sein Geschick noch als Weltgeschick, so

wird die begriffliche Ausmalung menschlicher Verhältnisse noch naiv als Welterkenntnis angesehen.

Hiergegen stellen wir die Kulturwelt der Gegenwart So sehr in ihr die Verschiedenheit der einzelnen Nationen verfolgbar ist, im allgemeinen leben wir in einer abgeschliffenen Gesamtkultur. Uns umgeben viel verschlungene, äußerst problemreiche Verhältnisse des äußeren, des politischen und sozialen Lebens, uns umwogt mit stürmischen Wellen der tägliche Kampf um das Dasein. Unser Blick hat sich in das Unendliche erweitert, er kennt keine Grenze des Seins: aus tausend und abertausend Quellen auf dem ganzen Erdball rinnt uns ein Wissen zusammen, daß nie mehr in Einem Kopfe vereinigt und nie mehr auf eine einfache Gesamtformel gebracht werden wird. Längst vor allem müssen wir uns an die Vorstellung gewöhnen, daß wir nicht im Mittelpunkte des Weltlebens sitzen, sondern irgendwo in einem entlegenen Winkel ein bescheidenes Dasein abspinnen.

Und als wenn es mit dieser Demütigung des Wissens durch sich selbst, als wenn es mit dieser Vielgespaltenheit unseres Kulturlebens noch nicht genug wäre, so geht durch unser ganzes Leben ein tiefer Riß hindurch. Seitdem die griechische Philosophie ihren heimatlichen Boden verlassen und sich in die wissenschaftliche Grundlage der Weltkultur verwandelt hat, fand sie sich ein Fremdes, Übermächtiges gegenüber: die Religion, welche vom Orient her den europäischen Kontinent erobert hat. Mit rastloser Zähigkeit hat der Geist der griechischen Wissenschaft die Jahrhunderte hindurch daran gearbeitet, diesen Inhalt ganz zu durchdringen und zu bewältigen: es ist ihm nicht gelungen. Alle Systeme der mittelalterlichen Philosophie sind die verlorene Liebesmüh des Wissens, den Glauben aus sich zu reproduzieren. Wenn die Wissenschaft nach wie vor danach rang, den letzten Zusammenhang der Dinge zu verstehen, wenn es ihr sogar gelang, erst in geringer,

dann in immer größerer Ausdehnung das religiöse Bewußtsein in sich hineinzuziehen, — zuletzt blieb doch eben dies religiöse Bewußtsein mit logisch unvereinbarer Selbständigkeit daneben bestehen. Neben dem auf die griechischen Begriffe gebauten Rationalismus läuft der Mystizismus des Glaubens einher, hier mehr, dort weniger Raum für sich in Anspruch nehmend, aber niemals vollständig überwunden. Alle Stufen des Antagonismus zeigt die Geschichte dieser Gegensätze von der erstrebten Versöhnung bis zum erbitterten Kampf, bis zur Vernichtung des Denkens durch die starre Orthodoxie und bis zur Vernichtung des religiösen Bewußtseins durch die Aufklärung; das Charakteristischste aber ist jene Lehre von der zwiefachen Wahrheit, der theologischen und der philosophischen, welche im Ausgang des Mittelalters aufkam und seither in Männern wie Bayle und Jacobi und in vielen anderen Erscheinungen einen den neueren Begriffen sich mehr anpassenden Ausdruck gefunden hat.

So ist das moderne, um mit Hegel zu reden, das „zerrissene Bewußtsein". Es hat die Harmonie der unbefangenen Einfachheit verloren und müht sich an seinen inneren Widersprüchen ab. Die griechische Wissenschaft ist mit ihrem gesamten Begriffssystem ein unentbehrlicher Bestandteil unserer Kultur geworden, ein Besitztum der Menschheit in saecula saeculorum, und an einer Reihe von Grundbegriffen auch der modernen Naturforschung, die sich ihr noch am selbständigsten gegenüberstellt, läßt sich zeigen, wie stark sie uns allen, manchem vielleicht ohne daß er davon weiß, im Blute steckt: aber sie hat aufgehört, für sich allein den abschließenden Rahmen unserer Weltbetrachtung zu bilden, sie kann in dem ganzen Zusammenhange unseres Geisteslebens nicht mehr das Höchste und Letzte sein.

Das ist nun die große Bedeutung der kantischen Philosophie, daß sie diesem veränderten Verhältnisse der

Kulturtätigkeiten zum erstenmal einen völlig adäquaten Ausdruck gibt, daß sie in großen Zügen diesen unseren geistigen Gesamtzustand ausprägt, und das ist die Epoche machende Tat der „Kritik der reinen Vernunft“, daß sie diesen Tatbestand mit strengster wissenschaftlicher Beweisführung zum unumstößlichen Bewußtsein bringt. Die Mittel der wissenschaftlichen Erkenntnis, zeigt sie, reichen nicht aus und werden niemals ausreichen, um ein Weltbild in dem Sinne, wie der jugendlich unbefangene Wissenstrieb es sich als Aufgabe gestellt hatte und wohl noch jetzt und immer stellen mag, mit notwendiger und allgemeiner Geltung hervorzubringen. Die Wissenschaft ist allein nicht imstande, jenes alle unsere Bedürfnisse umfassende Bewußtsein zu gewähren, welches wir als die Krönung unseres selbstbewußten Lebens erstreben müssen.

Auf diesem Aussprechen eines durch das ganze moderne Leben hin sich erstreckenden Geheimnisses beruhte zunächst bei uns in Deutschland die zündende Wirkung der kantischen Lehre. Sie fiel in eine Zeit literarischer Gärung, in der sich gegen eine alles wissende Aufklärung und eine alles beweisende Philosophie die Ursprünglichkeit genialer Naturen mit „Sturm und Drang“ auflehnte, wo aus dem grauen Einerlei formalistischer Bildung die Phantasie ihre Feuergarben emporsteigen ließ und das leidenschaftliche Gefühl sein Zauberlicht über die Wirklichkeit warf. Diese Zeit sehnte sich nach Unerforschlichem; sie freute sich jeder rätselhaften Regung, die sie im Menschengemüt entdeckte, jedes geheimnisvollen Schleiers, der sich über die Zusammenhänge der Wirklichkeit breitete. Des Wissens und des Beweisens satt, lebte sie in der Ahnung, im Gefühl, in der Einbildung. Und nun auf einmal bewies ihr der nüchternste und strengste aller Denker ihr Recht: er wies die Wissenschaft in ihre Schranken und proklamierte die Selbständigkeit des mora-

lischen und des ästhetischen Urteils. Er wirkte deshalb auf die junge Generation ganz in derselben Weise wie schon vor ihm Rousseau: jubelnd empfand man die Befreiung von den Formeln des Wissens und die Verkündigung einer Religion des allgemeinen Menschengefühls. So wurde vor allem Schiller von der kantischen Philosophie gepackt, Schiller, der dann die hohe Aufgabe erfüllte, ihr Prophet in der allgemeinen Literatur zu werden; und so haben später die Romantiker durch alle Phasen ihrer Entwicklung hindurch und in allen Richtungen ihrer vielverzweigten Tätigkeit sich an Kant emporzuranken versucht.

Aber was war es denn so Besonderes an diesem Nachweis von der Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens? War denn nicht Ähnliches oft und mit vielen Gründen behauptet worden? Hatten denn nicht von diesen Grenzen der menschlichen Erkenntnis schon viele in vielen Absichten gesprochen? — die Skeptiker und die Mystiker, die Orthodoxen und die Positivisten? Gewiß! aber mit ihnen allen hat Kant prinzipiell nichts zu tun!

Nichts zunächst mit dem gewöhnlichen Skeptizismus, der von irgendwelchen methodologischen Voraussetzungen her die Möglichkeit einer vollkommenen Einsicht in die gesetzmäßigen Zusammenhänge der unserer Erfahrung zugänglichen Welt bestreitet. Gerade gegen diesen kehrt sich der kantische Nachweis mit voller Energie, und es gibt wenige Menschen, welche von der Erkenntniskraft der Wissenschaft und von ihrem Rechte, den gesamten Umfang unserer Erfahrungswelt zu bewältigen und zu durchdringen, so felsenfest überzeugt sind wie Kant. Seine ganze theoretische Philosophie ist nichts weiter als die systematische Besinnung auf die unumstößlichen und unumgänglichen, jedem normal denkenden Menschen von selbst einleuchtenden Voraussetzungen und Grundsätze, ohne welche es überhaupt keine Verständigung der Denkenden

untereinander und keinen Versuch wissenschaftlicher Konstatierung irgendwelcher Tatsachen, keine Verarbeitung dieses Stoffes zu Erkenntnissen gibt. In der Begründung der wissenschaftlichen Arbeit auf ihre unmittelbar evidenten Prinzipien besteht die Aufgabe und die Leistung der kantischen Erkenntnistheorie.

Darum darf seine Lehre am allerwenigsten mit jenem aus dem 18. Jahrhundert stammenden und für die „Jetztzeit" nur frisch aufgeputzten Positivismus verwechselt werden, der sich heutzutage an die Rockschöße Kants zu hängen liebt, jenem Positivismus, welcher die menschliche Wissenschaft darauf beschränken will, einzelne Tatsachen festzustellen und, wiederum nur als Tatsache, einen gewissen Rhythmus ihrer zeitlichen Reihenfolge zu beobachten. Der glänzendste vielleicht und sicherste Nachweis, den Kant in der Kritik der reinen Vernunft gegeben hat, läuft darauf hinaus, zu zeigen, daß jede sogenannte Konstatierung von Tatsachen bereits nur durch eine Anzahl von allgemeinen Voraussetzungen zu begründen ist, welche zwar erst mit der allmählichen Entwicklung der menschlichen Erkenntnistätigkeit zum Bewußtsein kommen, welche aber durch alle die einzelnen Fälle, deren Begründung in ihnen zu suchen ist, nicht selbst erst begründet werden können. Kein Zeitpunkt ist zu bestimmen, keine Messung auszuführen, keine Wägung vorzunehmen, ohne daß man als Grund für ihre Anerkennung über die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse und über das Verhalten der Dinge in dem Ablauf des Geschehens eine Reihe von Grundsätzen stillschweigend voraussetzt, welche durch den Zusammenhang unserer Erfahrungen fortwährend bestätigt werden, welche darum erst durch die abstrahierende Aufmerksamkeit auf unsere Erfahrung von uns haben aufgefunden werden müssen, welche aber, weit entfernt, durch die Bestätigungen, an denen sie zum Bewußtsein kamen, etwa auf induktivem Wege begründbar zu sein, selbst

erst die Gründe für die notwendige Geltung jeder, wie man zu sagen pflegt, erfahrungsmäßig konstatierten Tatsache enthalten. Niemals sind bloße Empfindungen und ihre Addition eine Erfahrung, welche auf wissenschaftliche Geltung Anspruch erheben kann, sondern jedesmal liegt eine Deutung der Wahrnehmung durch Grundsätze und Voraussetzungen vor, die als unmittelbar gewiß und selbstverständlich gelten. Dies Selbstverständliche nicht zu sehen, ist die Kurzsichtigkeit des Positivismus: Philosophie im kantischen Sinne ist die Lehre von eben diesem Selbstverständlichen.

Wenn aber andererseits Kant für die Geltung dieser selbstverständlichen Grundsätze bestimmte Grenzen setzt, so hat diese Wendung seiner Argumentationen doch gar nichts mit allen den zahlreichen Versuchen zu tun, welche in der Geschichte der europäischen Völker gemacht worden sind, um jenseits solcher willkürlich bestimmten Grenzen entweder die Naturgewalt des individuellen Gefühls zu entfesseln oder die Autorität einer historischen Erscheinung einzusetzen. Der Glaube, für den Kant durch die Grenzbestimmung der wissenschaftlichen Erkenntnis Platz machen will, ist ganz anderer Art, und die Gründe, welche diese Grenzbestimmung erzeugen, sind nicht in einem Hinschielen auf eine schon anderswie feststehende Überzeugung und in dem Bedürfnis, diese um jeden Preis zu retten, sondern in der Untersuchung über das Wesen der wissenschaftlichen Gewißheit selbst zu suchen.

Von allen diesen Formen der früheren Skepsis unterscheidet sich die kantische Kritik prinzipiell, und zwar deshalb, weil sie die gemeinsame Voraussetzung überwunden hat, auf der jene sämtlich beruhen. Diese gemeinsame Voraussetzung aber ist dieselbe, welche durch den Vorstellungsmechanismus überall entsteht, welche deshalb in dem gewöhnlichen Bewußtsein zu jeder Zeit die herrschende gewesen ist und es voraussichtlich auch bleiben wird,

welche endlich von der griechischen Wissenschaft in naivem und nie bezweifeltem Vertrauen übernommen und unwillkürlich zur Grundlage ihres gesamten Begriffssystems gemacht worden war.

Diese von Kant überwundene Meinung ist die Vorstellung, als sei die menschliche Wissenschaft bestimmt und als habe sie darin ihr Regulativ, eine unabhängig von ihr bestehende Welt abzubilden.

Die nach den Gesetzen der Assoziation und der Reproduktion im historischen Fortschritt der Gattung entstandene, in der Sprache niedergelegte und in jedem Individuum sich wiederholende Vorstellungsweise betrachtet den vorstellenden Organismus als ein Glied der in räumlichen Beziehungen stehenden Welt von Dingen. Sie ist deshalb geneigt, auch den Erkenntnisprozeß entweder direkt als einen räumlichen Vorgang oder doch nach Analogie eines solchen zu betrachten, und selbst wenn man sich von dieser Nötigung der Vorstellungsweise soviel als möglich frei zu machen sucht, unterliegt man noch dem Zwange der davon beherrschten Sprache, welche als Bezeichnung für die Verhältnisse des Denkens zu seinen „Gegenständen" kaum etwas anderes als sinnliche Tropen darbietet. Der Geist „steht" den Dingen „gegenüber"; wenn er empfindet und vorstellt, so tut er das, weil sie auf ihn einwirken oder weil er sich ihnen nähert; er „ergreift", er „erfaßt", er „begreift", er „erklärt" sie; und sie „drücken sich in ihm ab", „spiegeln sich in ihm"; er „gibt sie wieder", er „reproduziert" sie, er „nimmt sie in sich auf", er „wiederholt sie in sich" usf. Alle Theorien, welche die griechische und die von der griechischen abhängige Wissenschaft über die Entstehung der Vorstellungen aufgestellt hat, laufen darauf hinaus, eine Wechselwirkung zwischen dem Ding und der Seele zu statuieren und als das Produkt dieser Wechselwirkung ein Abbild des Dinges anzunehmen, welches dann den Inhalt der Empfindung oder Vor-

stellung ausmache. Wenn man auf diesem Wege den Anteil festzusetzen suchte, der an dem gemeinsamen Produkt einerseits dem Subjekt, andererseits dem Objekt zukomme, so ging man doch immer von der Grundannahme aus, daß in der Vorstellung sich der Gegenstand abbilde oder abbilden *solle*. Der gesamte antike Skeptizismus zielt darauf hin, zu zeigen, daß diese Abbildung infolge der Trübung durch mancherlei Medien immer nur unvollkommen von statten gehen könne. Die platonische Metaphysik beruht auf der Voraussetzung, daß, wie den sinnlichen Empfindungen die Körperwelt, so auch den Vernunftbegriffen eine unkörperliche Welt als das Original entspreche, dessen Abbild sie sein solle. Die Erkenntnistheorie des Aristoteles involviert durchgängig die Ansicht, daß die im Begriff, im Urteil und im Schluß ausgesprochenen Denkbeziehungen Abbilder der realen Beziehungen zwischen den Gegenständen seien, deren Abbilder wiederum in den einzelnen Elementen des Denkens zu suchen seien. Hieraus ergaben sich die Probleme der theoretischen Philosophie nach Aristoteles. Daß die einzelnen Vorstellungen, die einer unmittelbaren Einwirkung der Dinge auf uns ihren Ursprung zu verdanken scheinen, deren mehr oder minder vollkommene Abbildungen seien, mochte als selbstverständlich erscheinen; wie aber die Vorstellungsverbindungen und ihre Produkte, die Urteile und Begriffe, die doch offenbar einem rein subjektiven, in der Seele sich abspielenden Prozesse entstammen, — wie diese auch noch Abbilder der Wirklichkeit sein sollten, das bildet das Thema aller der Streitigkeiten zwischen Sensualismus und Rationalismus, zwischen Nominalismus und Realismus, welche, von den Stoikern begonnen, sich durch das ganze Mittelalter hindurchziehen und erst kurz vor Kant in resultatloser Antithese endigen. Die beiden einzig konsequenten Antworten, die unter dieser Fragestellung möglich sind, stehen sich zum Schlusse scharf gegenüber:

entweder muß mit Hume angenommen werden, daß für keine dieser subjektiven Vorstellungsverbindungen behauptet werden darf, sie sei Erkenntnis in jenem Sinne einer Abbildung der Wirklichkeit, oder es muß mit Leibniz angenommen werden, daß eine „vorherbestimmte Harmonie" den notwendigen Ablauf der Vorstellungen als den Doppelgänger des gleich notwendigen Ablaufs der Wirklichkeit eingerichtet hat.

Die „Wirklichkeit" auf der einen Seite, die Vorstellung auf der anderen, und diese, wenn sie Erkenntnis sein soll, das Abbild jener: das ist die Grundvoraussetzung der vorkantischen Philosophie wie der ganzen gewöhnlichen Denkweise. Ob sie es sein kann, wie sie es sein kann — das sind die Probleme der vorkantischen Erkenntnistheorie. Überall liegt, ausgesprochen oder unausgesprochen, der Auffassung von dem Verhältnis des Denkens zu seinem Inhalt ein optischer Vergleich zugrunde. Die Seele soll, wenn sie erkennt, das sein, als was sie nach Nikolaus Cusanus und Giordano Bruno besonders Leibniz mit einem oft zitierten Wort bezeichnet hat, ein „Spiegel der Welt"[1]. Dann läßt sich, scheint es, die Vergleichung ganz hübsch weiter führen: manche Spiegel sind trübe oder fleckig, andere verzerren die Bilder, welche sie wiedergeben, wenige sind so korrekt, daß das Bild völlig dem Gegenstande entspricht. Alle diese Unterschiede scheinen sich in der Erkenntnis und den Stufen ihrer Vollkommenheit wiederzufinden.

Also die Seele ein Spiegel der Welt! Es gibt vielleicht wenig Gleichnisse, welche so hinken wie dieses, und wenig Ausdrücke, welche das, was sie sagen wollen, so

---

1) In der Leibnizschen Metaphysik freilich hat das Wort noch einen objektiven, tieferen Sinn, von dem hier nicht die Rede ist; gewöhnlich aber denkt man bei der Erwähnung dieses Ausdrucks nur an das oben behandelte Bild.

schief bezeichnen. Selbst die Voraussetzung zugegeben, ist der Vergleich höchst unglücklich. Unter einem Spiegel versteht man sonst gewöhnlich einen Körper (A), dessen Oberfläche die von irgendeinem anderen Körper (B) ausgehenden Lichtstrahlen in der Weise reflektiert, daß vermöge ihrer wirklichen oder scheinbaren Wiedervereinigung sich in einem den Spiegel beobachtenden Auge (C) genau derselbe oder ein ähnlicher, nach bestimmten mathematischen Verhältnissen modifizierter Eindruck erzeugt, wie er von dem wirklichen Gegenstande B hervorgerufen wird; jede Spiegelung also involviert insofern eine Täuschung, als das Spiegelbild an einem anderen, als dem von dem wirklichen Gegenstande B eingenommenen Orte erscheint. Nichts von alledem ist in dem Verhältnis des Denkens zu seinen Gegenständen aufzufinden. Wenn das Spiegeln eine Täuschung mit sich bringt, — das Erkennen soll es gewiß nicht tun. Vor allem aber, der Prozeß des Spiegelns setzt außer dem Spiegel A und dem Gegenstande B noch einen Beobachter C voraus, welcher das durch B in A erzeugte Bild sehen soll. Niemand aber meint, daß die Dinge sich in der erkennenden Seele so abspiegeln sollen, daß ein Dritter sie darin wahrnehmen könne; sondern in diesem Falle ist der Spiegel A zugleich der Beobachter C. Ein kurioser Spiegel, diese erkennende Seele! ein Spiegel, der selber die erzeugten Bilder sieht, und der sogar manchmal — Wunder des Wunders! — den Einfall hat, sich selbst zu sehen!

Die Verfehltheit des Vergleichs ist bezeichnend für die Unklarheit der Vorstellungsweise, welche durch ihn anschaulich gemacht werden soll. Wenn man gewöhnlich meint, die Wahrheit einer Vorstellung müsse darin bestehen, daß sie mit ihrem „Gegenstande" in derselben Weise übereinstimme, wie ein Spiegelbild mit seinem Original, so ist dies Gleichnis in keiner Richtung ernstlich und klar zu Ende zu denken. Zwei Sinneseindrücke, der eine durch

das Original, der andere durch die Spiegeloberfläche und ihre Reflexion des Lichts hervorgerufen, sind zwei vergleichbare Objekte, zwei Vorstellungen nämlich, welche in demselben Bewußtsein vereinigt sein und hinsichtlich der Identität ihrer Elemente und deren Verbindungsweise aufeinander bezogen werden können. Vergleichen ist eben eine Tätigkeit des beziehenden Bewußtseins und tritt nur zwischen verschiedenen Inhaltsbestimmungen desselben Bewußtseins auf. Von einer Vergleichung eines Dinges mit einer Vorstellung kann deshalb niemals die Rede sein, wenn nicht das „Ding" selbst auch eine Vorstellung ist. Was eine durch Vergleichung zu gewinnende Ähnlichkeit oder Übereinstimmung zwischen einem nicht vorgestellten Dinge und einer Vorstellung sein sollte, das kann niemand sagen oder ernstlich denken. Jene Auffassung, als ob Wahrheit Übereinstimmung der Vorstellungen mit Dingen wäre, kommt auch nur durch die gewöhnliche Ansicht zustande, als hätte man in gewissen Vorstellungen, nämlich in den sinnlichen Wahrnehmungen, die Dinge selbst. Dieser naive Sensualismus ist die Ursache eines Irrtums, dem, wie das gewöhnliche Bewußtsein, so auch die Wissenschaft bis Kant unterlegen ist. Wer sein Erinnerungsbild von einem Freunde „mit dem Freunde selbst vergleicht", um über die Richtigkeit des ersteren zu entscheiden, der führt doch nichts anderes aus, als eine Vergleichung zwischen seiner erinnerten und der nun durch die Sinne hervorgerufenen Vorstellung. Wer nach einer Hypothese sich eine Vorstellung von den Bestimmungen eines herbeizuführenden Ereignisses gemacht hat und nun zur Verifikation der Hypothese das Resultat seiner Berechnung „mit der Sache selbst" vergleicht, der konfrontiert doch nun und nimmermehr seine Vorstellung mit einem Dinge, sondern zwei Vorstellungen, von denen die erste durch Nachdenken, die zweite durch Sinneswahrnehmung gewonnen war. Die Übereinstimmung, in

der man die Wahrheit sucht, findet also in der Tat nur zwischen Vorstellungen verschiedenartigen Ursprungs statt, und die Täuschung, als würden Vorstellungen mit Dingen verglichen, entsteht lediglich dadurch, daß für das gemeine Bewußtsein stets die jedesmaligen Sinneseindrücke unmittelbar als Dinge gelten.

Wollte man nun aber doch, der alten Täuschung folgend, daran festhalten, es sei die Aufgabe unseres Denkens und sein Erkenntniswert bestehe darin, die absolute Wirklichkeit abzubilden, so muß durchaus zugestanden werden, daß für uns niemals eine Entscheidung darüber zustande kommen könnte, in welchem Maße diese Aufgabe erfüllt wäre. Denn da Ding und Vorstellung inkommensurabel sind, da wir niemals anderes als Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen können, so ist für uns auch nicht die geringste Möglichkeit vorhanden, zu entscheiden, ob irgendeine Vorstellung mit etwas anderem als wieder mit Vorstellungen übereinstimmt.

Wenn dem so ist, so hat es keinen Sinn, von der Wissenschaft zu verlangen, daß sie ein Abbild der Wirklichkeit sein solle; der Begriff der Wahrheit kann nicht mehr eine Übereinstimmung der Vorstellungen mit Dingen involvieren; er reduziert sich auf die Übereinstimmung der Vorstellungen untereinander, der sekundären mit den primären, der abstrakten mit den konkreten, der hypothetischen mit den sensualen, der „Theorie“ mit den „Tatsachen“.

Zu diesem Resultat gelangte man vor Kant durch die Untersuchungen über den Ursprung der sinnlichen Wahrnehmungen. Die Physiologie leistete der Philosophie den wesentlichen Dienst, sie von der populären Ansicht zu befreien, als ob die Sinneswahrnehmung eo ipso das Abbild des wirklichen Gegenstandes in der vorstellenden Seele sei. Schon in der antiken Skepsis angeregt, wurden diese Gedanken von den terministischen Logikern des

Mittelalters wie Occam, und von den Skeptikern der Renaissance, besondern von Sanchez, vertieft, von Descartes aufgenommen und von Hobbes zu der Lehre verarbeitet, daß das gesamte sinnliche Weltbild als subjektives Gebilde zu seinem hypothetischen Originale nicht in dem Verhältnisse der Abbildlichkeit stehen könne. Später hat Locke dies im ersten Anlauf gewonnene Resultat modifiziert und die „Subjektivität" auf die sinnlichen Qualitäten beschränkt, während er für Raum- und Zeitformen darauf zurückkam, sie als Abbilder der absoluten Wirklichkeit zu betrachten. Er inaugurierte dadurch die Weltvorstellung der modernen Naturforschung, welche von ihren heutigen Vertretern nur durch ein großes Mißverständnis mit dem Namen Kants in Verbindung gesetzt zu werden pflegt.

Allein die auf solchem Wege gewonnene Ansicht, daß Wahrheit nicht in der „Übereinstimmung" der Vorstellungen mit Gegenständen, sondern nur in derjenigen von Vorstellungen untereinander zu suchen sei — man ist geneigt, sie den immanenten Wahrheitsbegriff zu nennen — ist weit davon entfernt, in dem Sinne, wie es merkwürdigerweise meistens auch in philosophischen Untersuchungen angesehen wird, von metaphysischen Voraussetzungen und von der Annahme einer bestimmten Beziehung zwischen Dingen und Vorstellungen frei zu sein; sie involviert durchaus nicht, wie es auf den ersten Blick erscheint, ein rein immanentes Verhältnis der Vorstellungen untereinander. Denn daß zwei Vorstellungen verschieden sind, daß sie nicht miteinander übereinstimmen, ist an sich so wenig ein Mangel oder etwas zu Vermeidendes oder zu Verwerfendes, daß vielmehr auf der Unterscheidung der Vorstellungen der gesamte Denkprozeß beruht: die Forderung, daß zwei Vorstellungen in irgendeiner Weise miteinander übereinstimmen sollen, ist nur unter der Voraussetzung gestellt und nur in dem Falle

berechtigt, daß sie sich beide auf einen und denselben Gegenstand „beziehen“. Mag man dabei auch von jener populären Meinung absehen, sie seien beide dazu bestimmt, diesen Gegenstand abzubilden und deshalb auch einander zu gleichen, so hat doch das Verlangen der Übereinstimmung nur so lange Sinn, als sie beide auf ein gemeinsames x bezogen werden, das sie beide in der Vorstellungstätigkeit, wenn auch nicht als seine Abbilder, repräsentieren sollen. Ohne diese Beziehung auf eine und dieselbe Realität wüßte man ja gar nicht, welche unter den zahllosen Vorstellungen miteinander verglichen und zur Herbeiführung der immanenten Wahrheit übereinstimmend gefunden werden sollen.

So mannigfach deshalb auch diese Auffassung gewendet und umgeprägt worden ist, immer wird doch die Wahrheit in einer Beziehung der Vorstellung zu einer absoluten Wirklichkeit gesucht, für welche sie das „Zeichen“, die „Repräsentation“, von der sie die notwendige und konstante Folge sein soll. An die Stelle des sinnlichen ist ein begriffliches, an die Stelle des anschaulichen ein abstraktes Verhältnis getreten; statt des „Abbildens“ spricht man von Kausalität. Unsere Vorstellungen sind nicht mehr die Bilder der Dinge, sondern deren notwendige Wirkungen auf uns, und so wenig wie in anderen Fällen scheint es auch hier erforderlich, zu meinen, daß die Wirkung ein Abbild ihrer Ursache sein müsse.

Diese Ansicht ist sehr plausibel. Sie bedarf jener unmöglichen Vergleichung zwischen Dingen und Vorstellungen nicht, und sie fügt sich dem Rahmen der kausalen Weltbetrachtung scheinbar leicht, einfach und abschließend ein. Zu dem System der Dinge gehört auch das vorstellende Bewußtsein, und zu den Zustandsveränderungen, welche in dem System der naturgesetzmäßigen Funktionen sich ergeben, gehört auch die Erzeugung der Vorstellungen im Bewußtsein durch die Einwirkung der anderen Dinge.

Man wird nicht fehl gehen, wenn man bei der großen Mehrzahl der Männer der heutigen Wissenschaft diese Vorstellungsweise voraussetzt. Nur soll man sie nicht kantisch nennen, denn sie ist nur eine von Kant überwundene Vorstufe seiner Kritik. Nur soll man sie nicht Erkenntnistheorie nennen, denn sie enthält eine vollständige Metaphysik als ihre Voraussetzung. Nur soll man sie nicht eine erklärende Theorie nennen, denn sie ist eine Hypothese, und zwar eine von denjenigen, die niemals verifiziert werden können.

Denn wenn wir von den Dingen nichts weiter kennen als die Wirkungen, die sie auf unsere Vorstellungstätigkeit ausüben, nach welchem Wahrheitsbegriff soll denn diese Annahme selbst als wahr beurteilt werden? Wo ist die wahrnehmbare Tatsache, mit der diese Theorie übereinstimmen soll? Jene in der Hypothese angenommene Einwirkung der Dinge auf die Vorstellungstätigkeit kann selbst niemals wahrgenommen werden, da, der Hypothese selbst zufolge, jede Wahrnehmung nur eine Vorstellungskombination ist und niemals die Dinge selbst enthält. Oder soll etwa diese Ansicht in dem Sinne „wahr“ sein, daß das darin ausgesprochene Kausalverhältnis zwischen den Dingen und unseren Vorstellungen der gedankliche Ausdruck, d. h. das Abbild des zwischen beiden realiter, in natura rerum bestehenden Verhältnisses ist? Aber dann sind wir ja wieder bei der alten Vorstellung von der Übereinstimmung zwischen Denken und Sein!

In der Tat liegt jenes ursprüngliche Vorurteil auch noch dieser Hypothese heimlich zugrunde. Alle die Theorien der englischen und französischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts, welche dem Menschen die Fähigkeit absprechen, die „Dinge an sich“ zu erkennen, vollziehen damit einen Akt der Resignation und haben deshalb einen skeptischen Anflug. Es kommt immer dabei so heraus, daß unser Wissen eigentlich ein Abbild des Universums

sein sollte, daß das aber nun einmal leider nicht der Fall sei, daß vielmehr das Höchste, was wir erreichen können, darin bestehe, den wirklichen Zusammenhang soweit im Bewußtsein zu reproduzieren, als wir unsere Vorstellungen für Wirkungen unbekannter Dinge erklären. Die Lehre von der immanenten Wahrheit ist nur ein partieller Verzicht auf die Erreichung der transszendenten Wahrheit, die dabei als Richtschnur geltend bleibt.

Es war nötig, diese Umrisse der verwickelten Geschichte des Wahrheitsbegriffes anzudeuten, um die völlige Originalität von Kants Erkenntnistheorie verständlich zu machen. Denn der Springpunkt seiner kritischen Philosophie liegt, wie sich biographisch festlegen läßt, in seinen Untersuchungen darüber, „worauf die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand beruhe“: und das vollkommen Neue in seiner Behandlung dieses Problems besteht darin, daß er seiner Fragestellung nicht mehr jenen populären Gegensatz von Sein und Vorstellen zugrunde legt und deshalb für die Beantwortung weder die sinnlichen Schemata noch die Reflexionsbegriffe anwendet, unter denen bis dahin die erkenntnistheoretischen Probleme bearbeitet worden waren. Keines dieser Schemata und keine dieser Reflexionsformen reicht aus, um das Verhältnis von Denken und Sein in der Weise vorzustellen, daß daraus der Unterschied wahrer und falscher Vorstellungen abgeleitet werden könnte. Die geheimnisvolle „Beziehung“ der Vorstellungen auf Gegenstände muß also auf ein anderes Verhältnis zurückgeführt werden, welches von jenen metaphysischen Voraussetzungen und allen den daraus entstehenden Schwierigkeiten frei ist.

Dies Verhältnis findet Kant in dem Begriffe der Regel[1]. Wenn nach der populären Auffassung der

---

1) Diese Untersuchung, die schwierigste von allen, bildet die „transszendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“.

„Gegenstand" das Original ist, mit welchem die für wahr geltende Vorstellung übereinstimmen muß, so ist er, bloß von der Seite der Vorstellungstätigkeit her gesehen, eine Regel, nach der sich bestimmte Vorstellungselemente anordnen sollen, damit sie in dieser Anordnung als allgemeingiltig anerkannt werden. Die Elemente der Vorstellungstätigkeit, die sogenannten Empfindungen, können in jedem Individuum nach der psychologischen Notwendigkeit der Assoziation in beliebige Verbindungen und Reihenfolgen gebracht werden: von einem „gegenständlichen" Denken ist nur insofern die Rede, als sich in der unendlichen Menge von Kombinationen, die auf diese Weise möglich sind, nur gewisse Anordnungen als solche herausstellen, die gedacht werden sollen. Jedes Individuum ist imstande, die Elemente der Vorstellungstätigkeit in seiner Weise zu verbinden: aber nur Eine Anordnung derselben ist im einzelnen Fall richtig, d. h. nur eine hat den Wert, daß sie für alle Vorstellenden gelten sollte. Alles Denken, welches den Anspruch erhebt, Erkenntnis zu sein, enthält eine Vorstellungsverbindung, die nicht nur das Produkt individueller Assoziation, sondern eine Regel für alle diejenigen sein will, denen es um Wahrheit ihres Denkens zu tun ist. Was also nach der gewöhnlichen Voraussetzung ein „Gegenstand" ist, der im Denken abgebildet werden soll, das ist in voraussetzungsloser Betrachtung eine Regel der Vorstellungsverknüpfung.

Ob es mehr ist, — das wissen wir nicht, und das brauchen wir nicht zu wissen. Wenn diese Regel auf einer absoluten, von allem Vorstellen unabhängigen Realität beruht, in einem „Ding-an-sich" begründet ist, — wenn sie einem „höheren" Vorstellen, einer „transszendentalen Apperzeption" oder einem „absoluten Ich" angehört, — wir können es niemals wissen. Uns genügt es, zu konstatieren, daß es in unseren Vorstellungsassoziationen einen Unterschied der Wahrheit und der Falschheit gibt,

welcher darauf beruht, daß nur die als wahr anzuerkennenden Vorstellungsverbindungen nach einer Regel geschehen, die für alle gelten soll.

Auf den ersten Blick kann es erscheinen, als ob dieser neue, auf dem Begriff der Regel und der Allgemeingiltigkeit beruhende Wahrheitsbegriff der voraussetzungsvollste von allen wäre, als ob er die metaphysische Annahme einer Vielheit von denkenden Subjekten notwendig involviere, und als ob er deshalb die allgemeine Hypothese von einer dem Vorstellen entsprechenden Wirklichkeit durch eine sehr viel speziellere und bestreitbarere ersetze. In Wahrheit ist das aber nicht der Fall. Denn wenn wir die „Regel“ als dasjenige bestimmen, was für alle gelten soll, so bedienen wir uns dabei eines abgeleiteten Merkmals, wodurch dasjenige, was wir meinen, unter den Verhältnissen unserer gewöhnlichen Vorstellungsweise am anschaulichsten gemacht zu werden scheint. Aber schon das individuelle Bewußtsein macht — ohne jede Rücksicht auf die anderen — in sich die Erfahrung davon, daß einige seiner Vorstellungen nach einer Regel geschehen, die sein soll, andere dagegen nur sich in ihm vollziehen, ohne den Wert der Normalität in Anspruch nehmen zu dürfen. Die Allgemeingiltigkeit ist nur die für die empirische Welt der vorstellenden Subjekte gezogene Konsequenz der Normalität. Schon das einzelne Bewußtsein unterscheidet für sich allein ganz sicher zwischen dem, was nach der Regel gedacht wird, und dem, was mit ihr in keiner Beziehung steht; und erst, wenn man die Annahme einer Vielheit denkender und um der Wahrheit willen denkender Individuen hinzunimmt, erweist es sich, daß die „Regel“ für alle dieselbe sein muß.

Die kantische Philosophie hebt also nicht, wie man ihr nachgesagt hat, die Gegenstände auf: ihr „Idealismus“ besteht keineswegs darin, zu behaupten, daß in der weiten Welt nichts existiere, als die Vorstellungsmassen der Indi-

viduen. Aber sie behauptet, indem sie jede Metaphysik abschneidet, daß Gegenstände für uns nichts weiter sind, als bestimmte Regeln der Vorstellungsverbindung, welche wir vollziehen sollen, wenn wir wahr denken wollen. Was diese Regeln sonst sein mögen, geht uns nichts an, da wir davon nicht das geringste im Ernste vorzustellen imstande sind: Kant lehnt jede metaphysische Deutung dieser Regeln ab; seine Nachfolger haben sich darin desto üppiger ergangen, indem sie meinten, aus der schöpferischen Tätigkeit des Geistes auch die Inhalte seiner regelgebenden Funktion ableiten und damit in ihrer Notwendigkeit begreifen zu können.

Gesetzt also, ich mache die Wahrnehmung, daß jetzt in einer bestimmten Entfernung von mir sich eine rote Kugel von bestimmter Größe befinde, so meint das naive Bewußtsein, die Richtigkeit dieser Wahrnehmung beruhe darauf, daß das alles in derselben Weise unabhängig von mir wirklich so sei: Kant dagegen zeigt, die „Wahrheit" dieser Behauptung bestehe darin, daß die Vorstellungen dieses Zeitpunkts, dieser Raumlage, dieser Gestalt und Größe, dieser Farbe usw. nach einer Regel verknüpft werden, welche, unabhängig von jeder individuellen Assoziation, gelten und damit für jeden Denkenden maßgebend sein soll. Man sieht, diese Auffassung ändert an den Verhältnissen der gewöhnlichen Vorstellungstätigkeit nichts; sie rektifiziert nur die Deutung, welche man ihnen unter dem Einfluß eines gewissen Vorurteils, das sich in den Reflexionsbegriffen von Sein und Vorstellen und dem sinnlichen Schema ihres Verhältnisses ausdrückte, von altersher zu geben gewohnt war. Was man, ohne es in Wahrheit denken zu können, Gegenstand nannte, ist bei Kant eine Regel der Vorstellungsverbindung.

Weder für die Elemente, die dabei verbunden werden sollen, noch für die Formen dieser Verbindung hat es irgendeinen Sinn, zu fragen, ob sie Abbilder einer abso-

luten Wirklichkeit sind, oder sonst in irgendeiner Beziehung zu einer solchen stehen: es handelt sich nur darum, daß in dem Gewoge der Vorstellungen gewisse Verknüpfungen sich nach einer Regel vollziehen, welche gelten, für alle gelten soll. In der unendlichen Mannigfaltigkeit der Vorstellungsverbindungen gibt es solche, welche einer allgemeingiltigen Regel, einer Norm entsprechen. Wahrheit ist Normalität des Denkens.

Jede besondere Regel aber, welche die Normalität einer einzelnen Vorstellungsverbindung und damit ihre „Gegenständlichkeit" ausmacht, erweist sich bei näherer Untersuchung als abhängig von einer allgemeineren Form der Vorstellungsverknüpfung: jene ist nur dann begründet, wenn sie eine besondere Anwendung von dieser ist. Daß zwei Empfindungen a und b als die gleichzeitigen Eigenschaften eines und desselben Dinges vorgestellt werden sollen, ist nur möglich durch die Anwendung einer allgemeinen Regel, wonach überhaupt verschiedene Vorstellungsinhalte in der Form der Substantialität und Inhärenz miteinander verknüpft werden sollen. Alle besonderen normalen Vorstellungsverknüpfungen stehen also in letzter Instanz unter einer Anzahl von allgemeinsten Regeln der Verknüpfung, welche die Voraussetzungen des normalen Denkens überhaupt bilden. Es gibt ohne diese Voraussetzungen kein Denken, welches über die Naturnotwendigkeit der Assoziation hinaus den Wert der Wahrheit in Anspruch nehmen dürfte. Alles wissenschaftliche, d. h. normale und allgemeingiltige Denken beruht auf der stetigen Anwendung dieser allgemeinen Regeln: die Aufgabe der Philosophie ist es, diese höchsten Normen des nach Wahrheit trachtenden Denkens zum Bewußtsein zu bringen.

Indem die Philosophie sich auf die Regeln des normalen Denkens besinnt, ist sie damit beschäftigt, die Tätigkeit zu begründen, welche die übrigen Wissenschaften an

ihren einzelnen „Gegenständen“ fortwährend ausüben. Sie sucht die allgemeinen Voraussetzungen, die als normative Bestimmtheit des richtigen Denkens aller wissenschaftlichen Arbeit zugrunde liegen. Sie sucht die „Vorurteile“ auf, ohne welche alle einzelnen alltäglichen Urteile des Wissens wie des szientifischen Fortschritts haltlos in der Luft schweben würden. Sie entwirft das theoretische Normalbewußtsein des Menschen und weist die Regeln nach, unter welche sich alles Denken zu beugen hat. —

Das ist in großen Zügen der Inhalt jenes wundersamen Buches, dessen Säkularfeier wir begehen, — der Kritik der reinen Vernunft. Die Philosophie soll kein Abbild der Welt mehr sein, ihre Aufgabe ist, die Normen zum Bewußtsein zu bringen, welche allem Denken erst Wert und Geltung verleihen.

Aber eben deshalb weist dieses Buch, welches nur eine Kritik der Erkenntnis sein will, über sich selbst hinaus. Die Aufgabe der Wissenschaft, zeigt es, ist nicht, die Welt abzubilden, sondern dem Spiel der Vorstellungen das normale Denken gegenüberzustellen, und seine philosophische Spitze besteht darin, die letzten, alles übrige begründenden Prinzipien des normalen Denkens zu formulieren. An die Stelle des Weltbildes, das die griechische Philosophie sucht, tritt die Selbstbesinnung, vermöge deren der Geist sein eigenes Normalgesetz sich zum Bewußtsein bringt. Und wenn die Aufgabe der Philosophie so gefaßt ist, so zeigt sich von selbst, daß sie mit der Aufstellung der Normen des erkennenden Denkens erst zum geringsten Teil gelöst ist. Denn es gibt andere Tätigkeiten des menschlichen Geistes, in denen, unabhängig von allem Wissen, sich ebenso eine Normalgesetzgebung, ein Bewußtsein davon offenbart, daß aller Wert der einzelnen Funktionen durch gewisse Regeln bedingt ist, denen die individuelle Lebensbewegung sich unterordnen soll. Neben dem normalen Denken steht das normale Wollen und das

normale Fühlen: sie haben alle drei das gleiche Recht. Nachdem Kant die Meinung abgestreift hat, daß das richtige Denken ein Abbild des Seins geben soll, verschwindet der Anspruch des Denkens, alle Wahrheit in sich zu haben und aus sich zu schöpfen, von selbst: die Besinnung auf die Normen erstreckt sich auf den ganzen Umfang des Seelenlebens.

So lange man die Wahrheit als Übereinstimmung von Vorstellung und Ding betrachtete, da war sie freilich nur im Denken zu suchen: denn von solchen Übereinstimmungen ist weder im sittlichen Handeln noch im ästhetischen Fühlen etwas zu finden. Wenn man aber unter Wahrheit mit Kant die Norm des Geistes versteht, so gibt es ethische und ästhetische Wahrheit so gut wie theoretische. Darum schrieb Kant nach der Kritik der theoretischen Vernunft diejenigen der praktischen und der ästhetischen, und erst alle die drei großen Werke zusammen geben seine ganze Philosophie. Man darf eigentlich nicht mehr sagen: seine Weltanschauung; denn er kann, er will kein Weltbild liefern. Statt dessen gibt er uns eine den ganzen Umfang der menschlichen Lebensbetätigung umspannende Besinnung auf die Normalgesetze des Geistes. Er grenzt die Geltung der einzelnen, indem er sie subjektiv begründet, genau gegeneinander ab; er weist jedem den Wert zu, der ihm in dem Ganzen unseres Normalbewußtseins zukommt, und er zeigt, wie sie sich streitlos zu einem Systeme vereinigen, dessen letzte Spitze wir nur zu ahnen vermögen.

Wenn deshalb von einer Ergänzung die Rede gewesen ist, welche Kant für die Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis in dem ethischen und dem ästhetischen Bewußtsein gesucht habe, so darf das nicht in einer falschen Analogie zu den Versuchen aufgefaßt werden, welche die frühere Skepsis wohl gemacht hat, das Wissen durch Überzeugungen und Gefühle zu „ergänzen“. Man

mißversteht Kants ganze Absicht und man deutet seine Lehre so schief wie nur irgend möglich, wenn man meint, er habe gezeigt, daß die Wissenschaft nur von der Welt der „Erscheinungen“ ein Bild gewinnen, von den Dingen an sich dagegen nichts „erkennen“ könne, und daß man, um zu einer Weltanschauung zu gelangen, zu den denknotwendigen Voraussetzungen des sittlichen Bewußtseins und zu den genialen Intuitionen der Kunst greifen müsse. Die Wahrheit ist, daß Kant den Begriff der „Weltanschauung“ im alten Sinne überhaupt zersetzt hat, daß für ihn ein Abbild der Wirklichkeit keinen Sinn hat, und daß er deshalb auch nichts darüber gelehrt hat, wie sich etwa in der Erzeugung dieses Weltbildes Wissen, Glauben und Anschauen einander „ergänzen“ könnten. Die Wahrheit ist, daß Kant als die Aufgabe der Philosophie die Besinnung auf die „Prinzipien der Vernunft“, d. h. auf die absoluten Normen, bestimmt hat und daß diese Besinnung, weit entfernt, durch die Regeln des Denkens erschöpft zu sein, erst durch die Regeln des Wollens und des Fühlens ihren Abschluß findet. In der Besinnung auf die höchsten Wertbestimmungen sind die Normen der Wissenschaft nur ein Teil: neben ihnen gelten, selbständig und völlig unabhängig davon, die Normen des sittlichen Bewußtseins und des ästhetischen Gefühls. Gleich tief wie die Wurzeln unseres Denkens liegen in der Vernunft diejenigen unserer Sitte und unserer Kunst; erst aus allen dreien zusammen bildet sich — nicht ein Weltbild — sondern das normale Bewußtsein, welches mit „Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit“ über den zufälligen Ablauf individueller Lebensbetätigung als deren Maß und Ziel stehen soll.

So erkennt in dem größten Philosophen die Wissenschaft neben sich als die bestimmenden Mächte der höchsten Wahrheit das ethische und das ästhetische Bewußtsein an. Sie begrüßt zu hoher Verbindung das Pflichtbewußtsein

der Gesellschaft und den Genius der Kunst. Sie spricht eben damit das Gesamtbewußtsein der modernen Kultur aus, und durch die Umbildung, welche sie mit dem Begriffe der Erkenntnis selbst vornimmt, gewinnt sie die Möglichkeit, die Widersprüche zu versöhnen, die in den Grundlagen des modernen Bewußtseins enthalten waren.

Das ist das neue System der Philosophie, welches Kant geschaffen, welches die Kritik der reinen Vernunft begründet hat. Die einzelnen Lehren, mit denen Kant, gerade in dem Grundwerke, diese völlig neue Aufgabe aus den Voraussetzungen des früheren Denkens herausentwickelte, lassen vielfach die Spuren ihres sehr verwickelten Ursprungs sehen. Einige davon sind schon zerbröckelt, andere werden zerbröckeln; der neue Begriffsapparat, in welchem die „Norm" oder die „Regel", wie Kant sagte, den Mittelpunkt bilden wird, ist erst im Entstehen; von der neuen Aufgabe, die damit für die Philosophie geschaffen ist, haben nur wenige bisher eine klare Vorstellung; wie der Sinnenschein trotz der Einsicht des Kopernikus immer den Aufgang und den Untergang der Sonne lehren wird, so bleibt auch im populären Bewußtsein immer die Erkenntnis ein Bild von Dingen und ihren Verhältnissen — — für die Philosophie aber wird niemals wieder das Ideal verschwinden, daß sie bestimmt ist, das Gesamtbewußtsein von den höchsten Werten des Menschenlebens zu sein. In diesem Sinne ist die kantische Philosophie nicht nur theoretischer Idealismus als die Lehre, daß alle Erkenntnis in der normativen Gesetzmäßigkeit der Vorstellungen besteht, sondern auch praktischer Idealismus: sie ist die Lehre von den Idealen der Menschheit. In diesem Sinne hat sie auf ihre großen Zeitgenossen gewirkt, in diesem Sinne wird sie bestehen bleiben: — dies ist der „Geist" der kantischen Philosophie.

Langsam, oft unbemerkt hat dieser Geist das euro-

päische Denken durchdrungen; an manchen Stellen ist er zur vollen Erscheinung gekommen, an anderen arbeitet er mühsam gegen die alten Vorurteile, an anderen erweist er sich als die siegreiche Kraft gerade durch die Umgestaltung, welche unter ihm die ihn bekämpfenden Richtungen erfahren. Wenn man auch den wahren Sinn der durch Kant gewonnenen Umgestaltung des Denkens nicht überall verstanden hat, — seine tiefgreifenden Wirkungen liegen am Tage. Sie zeigen sich vor allem in der Gestaltung des wissenschaftlichen Lebens. Wo nach ihm, sei es in dem unbewußten Dilettantismus, der aus einzelnen Wissenschaften „philosophische" Konsequenzen zu ziehen glaubt, sei es in der Energie hochstrebenden Nachdenkens das Phantom wieder aufgetaucht ist, als ließe sich ein fertiges Weltbild, hier materialistischen dort idealistischen Kolorits, durch die wissenschaftliche Erkenntnis gewinnen, da sehen wir darin den Mißverstand alten Wissensübermutes und wundern uns nicht mehr über das Fehlschlagen von Versuchen, die auf falsche Fragen falsche Antworten geben. Das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart — dafür haben die Berufensten vollgiltiges Zeugnis abgelegt — arbeitet in dem Geiste der kantischen Philosophie. In sicherer Ruhe steht es den Phantasmen des Aberglaubens, der sich unter uns von neuem als verfeinerte Form uralten Zauberwesens auszubreiten droht, — mit dem ganzen Ernst der Kritik steht es den Ausprägungen gegenüber, welche das metaphysische Bedürfnis einzelner Gruppen der menschlichen Gesellschaft in bindenden Dogmen gefunden hat: aber nun und nimmermehr meint es, die Welt in sich zu reproduzieren oder aller Weisheit Anfang und Ende aus sich allein gewinnen und bestimmen zu können. Die Wissenschaft weiß sich Herrin, unumschränkte Herrin auf ihrem Gebiet; aber sie selbst verlangt, daß die höchsten Werte des Menschenlebens nicht in ihr allein, sondern im sittlichen und ästhetischen

Bewußtsein gesucht werden. Gewiß und sicher auf ihrem Gebiete, in voller Anerkennung der anderen Werte des Normalbewußtseins, so steht sie da: der Stolz, der nicht möglich ist ohne die Bescheidenheit, das ist die Tugend der kantischen Philosophie.

Nachdem wir sie so verstanden haben, vergleichen wir die kantische, die deutsche Philosophie noch einmal mit der griechischen. War diese denn wirklich so ganz auf die wissenschaftliche Einsicht beschränkt, wie sie es zu sein glaubte? Spielte in ihr wirklich das ethische und das ästhetische Bewußtsein gar keine Rolle? Es ist nicht schwer, auf diese Fragen die Antwort zu geben; denn es liegt auf der Hand, wie lebhaft sittliche und künstlerische Neigungen das Denken aller griechischen Philosophen beeinflußt haben. Auf dem ethisch-religiösen Ideal beruht die Schöpfung der immateriellen Welt in Platons Lehre, beruht der teleologische Grundriß der Weltbetrachtung in seinem, wie in dem aristotelischen System. Ästhetisch, wie in der kristallenen Bildung ihrer sprachlichen Form, ist die griechische Philosophie in der Harmonie der Linien ihres Weltbildes, in der maßvollen Geschlossenheit ihrer Lebensanschauung, in der schönen Abrundung ihres gesamten Vorstellungssystems. Während sie nur mit den Mitteln wissenschaftlicher Erkenntnis eine Weltanschauung zu schaffen glaubt, färbt sie diese mit dem Lebenssafte griechischer Sittlichkeit und griechischer Kunst. Unwillkürlich flicht sie in das Gewebe der Vorstellungen den Einschlag ihrer ethischen und ästhetischen Ideale hinein. Auch sie findet den Abschluß ihrer Welterkenntnis, die ihr als Weltbild im Kopfe des Menschen erscheint, nur dadurch, daß sie die Einsicht der Wissenschaft mit der Sehnsucht des sittlichen und des künstlerischen Triebes befruchtet.

Aber das alles sind in ihr unbewußte Denkmotive, unwillkürliche Assoziationen, die mit wissenschaftlichen Grün-

den verwechselt werden. Wenn nun jedoch Kant, mit Verzicht auf das von den Griechen gesuchte „Weltbild“, das Wissen von den Idealen gleichmäßig auf das theoretische, das ethische und das ästhetische Bewußtsein ausdehnte, wenn er die Normalität, die das Objekt der Philosophie ist, ebenso sehr in Sitte und Kunst wie im wissenschaftlichen Denken suchte, was tat er anders, als auf dem reiferen Standpunkte, im Zusammenhange seines neuen Begriffssystems dasjenige bewußt zu verlangen, was die griechische Philosophie unbewußt mit ihren Begriffen getan hatte? So ist also die deutsche Philosophie das fertige Bewußtsein dessen, was als unwillkürlicher Denktrieb in der griechischen Philosophie sich entfaltet hatte; jene besitzt in der Reflexion und deshalb in ganz neuer Form dasjenige, was diese unbewußt ausübte.

Die Philosophien verhalten sich wie die Kultursysteme, denen sie entstammen: die kantische Philosophie steht der griechischen gegenüber wie dem Jünglinge der Mann. Der Blick der Jugend haftet schönheitstrunken an der Blüte; des Mannes Sorge hängt an der reifenden Frucht. Drum mag der fertige Sinn des Mannes Freude haben an jener Klarheit, mit der sich in der Reflexion die Gestalten des früheren Lebens darstellen: aber auch sein Blick wird mit dem Genuß der Erinnerung an der Zeit der Unbefangenheit haften, in der die Blüte selbst ihre duftige Schönheit entfaltete.

Dürfen wir so den Gegensatz griechischer und deutscher Philosophie bestimmen, so liegt darin allein noch keine Beurteilung, sondern nur eine Konstatierung der Tatsache. Möglich, daß diese Reflexion das Höhere, das Wertvollere ist, — möglich auch, daß sie nur ein Zeichen des alternden Menschengeistes ist. Wir aber dürfen nicht darüber klagen, daß jene harmonische Einfachheit, jene naive Schönheit, jene unbefangene Harmonie des Denkens, mit der die griechische Philosophie erkennend in das Weltall hinaus-

stürmte, uns nicht mehr möglich ist. Wir haben nicht mehr zu wählen, sondern nur zu begreifen: wir müssen uns klar darüber sein, daß jene Unbefangenheit dahin ist, und daß wir in der Reflexion den Ersatz für dasjenige haben, was den Griechen in schöner Täuschung sich darstellte. Denn fürwahr töricht wäre es, zu verlangen, daß derselbe Baum zur selben Stunde Blüte und Frucht bringen solle.

Nach hundert Jahren.

(Zu Kants hundertjährigem Todestage. 1904.)

Wenn man auf die Bewegungen der Philosophie in den letzten Jahrzehnten zurückblickt und in der Gegenwart Umschau hält, so ist man wohl versucht, sich staunend zu fragen, ob denn wirklich schon ein Jahrhundert dahingegangen ist, seit der große Denker in Königsberg die müden Augen schloß: so unmittelbar lebendig sind uns seine Probleme und Begriffe, so unablässig arbeiten wir noch heute an der Ausspinnung der Gedanken, die er angelegt hat. Und diese historische Macht der kritischen Philosophie zeigt sich gerade darin, daß sie nicht etwa in der Gestalt eines geschlossenen Schulverbandes weiter gewirkt, sondern die ganze Breite des wissenschaftlichen Lebens befruchtend durchdrungen hat. Zahlreiche eindrucksvolle und gedankenmächtige Systeme der Philosophie sind in der direkten Weiterentwickelung aus dem Kritizismus erwachsen; aber keines von ihnen hat dauernd die Allgemeinheit und Tiefe der Wirkung auszuüben vermocht wie das Kantische. Dabei erleben wir den eigenartigen Vorgang — ein leuchtendes Beispiel von den sachlichen Notwendigkeiten, die in der Geschichte der Philosophie walten —, daß, nachdem Kants Lehre ihren zweiten Siegeszug gehalten hat, abermals aus ihr kräftige Triebe hervorzubrechen beginnen, die jenen der ersten Entwickelung verwandt und ähnlich sind.

So stehen wir heute, nach hundert Jahren, wiederum vor der Frage: was soll aus dem Kritizismus

werden? Ein unvergleichlicher Reichtum von bedeutsamen Prinzipien ist in Kants Denken vereinigt, ohne seine völlige und entschiedene Ausgleichung gefunden zu haben: je energischer sich die neue Entwickelung darin vertieft hat, um so unabweisbarer ist auch für sie die Forderung geworden, zu dem Ganzen neu Stellung zu nehmen. Wiederum stehen wir vor der Frage: wie müssen wir Kant recht verstehen, um über ihn hinauszugehen?

Der Durchbruch dieser Einsicht, den wir gegenwärtig feststellen können, hängt mit allgemeinen Wandlungen des wissenschaftlichen Geistes zusammen, die sich auch in dem Wechsel der Auffassung des Kritizismus gespiegelt haben. Der neue Aufschwung der kantischen Lehre, der um das Jahr 1860 herum begann, fiel in die Zeit des Tiefstands der philosophischen Interessen, der fast leidenschaftlichen Ablehnung metaphysischer Fragen und der Beschränkung auf die Arbeiten der Spezialwissenschaften. Aus dieser Stimmung heraus ergriff man begierig, namentlich von seiten der Naturforscher, eine philosophische Lehre, welche die Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich festzulegen und zugleich das Recht einer mathematischen Theorie der Erfahrungswelt zu begründen versprach. So wirkte Kant zunächst, gerade wie bei seinen Lebzeiten, wieder mit den negativen Ergebnissen seiner Erkenntnislehre. Damals war es eine Kontrastwirkung gewesen gegen die Alleswisserei des Rationalismus und des Popularphilosophentums, die der Alles Zermalmende ein für allemal abtat: jetzt war es eine Erscheinung der Sympathie, mit der man sich an der philosophischen Rechtfertigung des eigenen Empirismus freuen zu dürfen glaubte. Dieser Sachlage entsprach es, daß die ersten Auffassungen und Umwandlungen, die der „Neukantianismus“ erfuhr, den „Antimetaphysizismus“ besonders betonten und sich selbst zum Teil relativistischen und positivistischen Neigungen zuwandten.

Allein diese „agnostische“ Stimmung hielt nicht stand. Von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wuchs auch in den besonderen Wissenschaften wieder das Bewußtsein von der Aufgabe und dem Bedürfnis, die Fülle des tatsächlichen Materials und die Formen seines wissenschaftlichen Zusammenhanges in letzter Instanz unter allgemeinere Gesichtspunkte zu ordnen, und unter der Einwirkung so bedeutsamer Prinzipien wie der Erhaltung der Energie oder der Entwickelung mehrten sich die Versuche, das Ganze der gewonnenen Einsichten wieder in großen Linien zusammenzuschauen. Je kräftiger dabei die erneuerte Erkenntnistheorie des Kritizismus behilflich gewesen war, den Materialismus zu überwinden, der halb bewußt, halb unbewußt die naive Grundmeinung während jener Ebbe des philosophischen Denkens ausgemacht hatte, um so mehr erstarkten im Gegensatz dazu alle Denkmotive, welche auf die Erfassung eines geistigen Lebensgrundes der Dinge, im Gedanken, in der Phantasie, im Willen gerichtet sind. Mit diesen Wandlungen aber vereinigten sich heftigere Strömungen in weiteren Kreisen. Durch gewaltige Geschicke und mächtige Umwälzungen des öffentlichen Lebens im Tiefsten aufgeregt, von fieberhaftem Bedürfnis nach neuer Selbstgestaltung ergriffen, verlangte die Volksseele nach dem bestimmten und bestimmenden Ausdruck dessen, was sie bewegt: in Kunst und Literatur hastet und tastet sie nach dem Ungewöhnlichsten, um sich daran und darin zu formen, und in der Bedrängnis ihrer sozialen und religiösen Erregungen erheischt sie gebieterisch von der Philosophie das, ohne das noch keine Zeit zu schöpferischer Gestaltung gelangt ist: eine Weltanschauung. So haben wir es erfahren, wie am Ende des neunzehnten Jahrhunderts Wissenschaft und Leben den „Mut der Wahrheit“ wiedergefunden haben, den Hegel an seinem Anfange verlangt und den es verloren hatte.

Diese Entwickelung hat der „Neukantianismus“ mit-

gemacht: ihr gemäß sind in der Auffassung und Darstellung, wie in der selbständigen Weiterbildung der kantischen Lehre Schritt für Schritt mehr die positiven Elemente zur Geltung gekommen, und das allgemeine Interesse am Kritizismus geht heute, wie vor hundert Jahren, wieder auf die Frage, ob er uns in seinem Grundriß und in seiner Ausführung als philosophische Weltanschauung genügen kann, ob er die Tragkraft und die Erweiterungsfähigkeit besitzt, um den Reichtum des neuen Lebens in sich aufzunehmen und sich einzugliedern.

Daß diese positiven Momente und ihre Zusammenfassung zu einer Weltanschauung bei Kant vorhanden sind, steht außer Frage. Die geschichtliche Wucht seiner Erscheinung wäre ohne dies unbegreiflich. Und seine ersten großen „metaphysischen" Nachfolger, die ganze Generation von Fichte bis zu Herbart und Schopenhauer, haben diese Momente sich nicht entgehen lassen: sie haben daraus die Bausteine gemacht, mit denen sie die kühnen Gebäude ihrer metaphysischen Systeme aufrichteten; jedes darunter hat seine Grundlage in der Weltanschauung des „kritischen" Philosophen.

Darum ist der Streit, ob Kant ein Metaphysiker war, ein Wortstreit gewesen. Es ist offenkundig, daß Kant das, was er W i s s e n s c h a f t nannte, mit zwingenden Gründen als unfähig zur Überschreitung der Grenzen der Erfahrung, zur Erkenntnis der Dinge-an-sich, zum Aufbau einer Metaphysik im Sinne der „Wissenschaft vom Übersinnlichen" erwiesen hat. Aber es ist ebenso offenkundig, daß er von der Realität der „intelligiblen Welt" unerschütterlich überzeugt war, und daß er von ihrem Inhalt und Leben, wie von ihren Beziehungen zur Erscheinungswelt sehr bestimmte und wohldurchdachte Vorstellungen hatte. Der ganze Bestand seiner philosophischen Lebensarbeit enthält eine streng geschlossene und völlig ausgebildete Weltanschauung: und sie liegt nicht etwa nur

keimartig zugrunde oder andeutungsweise im Hintergrunde, sondern offen ausgesprochen zutage. Wer das gewaltigste seiner Werke, die Kritik der Urteilskraft, begriffen hat, kann darüber nicht im Zweifel sein, ebensowenig aber auch über die Bedeutung, die der Philosoph dafür in Anspruch nimmt. Diese Weltanschauung gilt ihm nicht als eine bloß persönliche Meinung, sie ist nicht seine Privatmetaphysik, die ebenso wie vielleicht andere neben der Erfahrungswissenschaft nur so herlaufen wollte oder dürfte, — sondern er verlangt für sie die „notwendige und allgemeine Geltung" in nicht geringerem Maße als für die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis der Erscheinungen. Die Postulate der praktischen Vernunft beziehen sich auf ihre intelligiblen „Gegenstände" gerade so notwendig wie die Anschauungen und die Kategorien auf die Sinnenwelt, und die heuristischen Prinzipien der teleologischen Urteilskraft erfassen das Ganze der Natur und des Lebens gerade so allgemeingiltig, wie die „Grundsätze" auf die Erfahrung angewendet werden. Die Aufdeckung ihrer transszendentalen Geltung gehört zu den Aufgaben der kritischen Philosophie mindestens in demselben Grade wie die Untersuchung über die Bedingungen der Erfahrung. Was man in den Anfängen des Neukantianismus vielfach nach Schopenhauerschem Rezept als Beiwerk angesehen hat, erweist sich als integrierender, vielleicht als der inhaltlich bedeutsamere Teil der kritischen Philosophie, die eben deshalb der systematischen Gliederung und des architektonischen Aufbaues, den ihr Kant gegeben hat und geben mußte, auch in ihrer weiteren Entwickelung nicht entraten kann. Nur so bleibt die Einheit und die gegenseitige Ergänzung der negativen und der positiven Ergebnisse gewahrt, welche das eigenartige Wesen des Kritizismus ausmacht.

Denn eben darin besteht dessen Größe und Originalität, daß Kant uns gelehrt hat, Gründe und Inhalte

der Weltanschauung, welche die Philosophie bieten soll, nicht bloß in der wissenschaftlichen Theorie, sondern im gesamten Umfange des Vernunftlebens zu suchen. Der Einschlag, den früher die „Metaphysiker“ aus naiven Antrieben des ethischen, ästhetischen oder religiösen Bewußtseins in das wissenschaftliche Begriffsgewebe eingewirkt haben, um ihre philosophische Gesamtanschauung zu gestalten, wird von Kant mit vollem kritischen Bewußtsein in seiner Unentbehrlichkeit erkannt, in seiner Begründung gerechtfertigt, in seinen Anforderungen geregelt: eben damit aber wird das Maß der Ansprüche beschränkt, welche die wissenschaftliche Theorie für sich allein im Rahmen der philosophischen Weltanschauung zu erheben befugt ist. Das ist im letzten Grunde das Wesen der Epoche, welche Kant in der Geschichte des menschlichen Denkens gemacht hat: und darin besteht die aktuelle Bedeutung seiner Lehre für ein Zeitalter, das, wie das gegenwärtige, wieder einmal die Urrechte der Gefühle und der Triebe in der Gestaltung seines gesamten Lebens und damit auch seiner intellektuellen Überzeugungen anerkannt sehen möchte.

Diese Bedeutung steht um so höher, als für den leidenschaftlichen Überschwang und die naturalistische Ungezügeltheit solcher Bestrebungen, wie sie sich ja sattsam in der popularphilosophischen Literatur unserer Tage breit machen, kein besseres Heilmittel ist als die kritische Philosophie selber. Denn die Bedeutsamkeit ethischer und ästhetischer Bedürfnisse für die philosophische Weltanschauung erkennt Kant nun und nimmermehr in ihrer unmittelbaren, einzelnen, historisch bedingten individuellen Erscheinungsweise, sondern nur in der Gestalt an, welche sie für die Vernunft, d. h. in allgemeingiltiger und notwendiger Weise besitzen. Die Elemente der „Metaphysik“, wie er sie verlangt, sind sehr verschieden, aber gemeinsam ist ihnen allen die notwendige und allgemeine Geltung für die „Vernunft“, für das „Bewußtsein überhaupt“.

Allein eben deshalb sind in der kritischen Philosophie die Gründe der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit in den verschiedenen Bereichen des Wirklichen verschieden: für die Metaphysik der Erscheinungen liegen sie im Wissen, für die Metaphysik des Übersinnlichen und seiner Beziehungen zur Erfahrungswelt liegen sie im „vernunftnotwendigen“ Glauben und im vernunftnotwendigen „Betrachten“. Nicht jedes Glauben oder jedes Betrachten hat dies metaphysische Recht, sondern nur das notwendige und allgemeingiltige, das vernünftige. Dies aber, das allein berechtigte, aus der Fülle der individuellen und historischen Ansprüche herauszuschälen, bleibt auch bei Kant die Sache der Philosophie, der „wissenschaftlichen“ Klärung; — ja, es ist ihre vornehmste Aufgabe.

Damit stehen wir an dem Punkte, wo die von Kant gegebene Form des Kritizismus über sich selbst hinausweist. Das „Wissen“, das er forträumen mußte, um dem Glauben Platz zu machen, die „Wissenschaft“, deren Anrecht an die Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft gewogen und zu leicht gefunden wird, — sie umspannen nicht den ganzen Umfang der theoretischen Erkenntnisarbeit. Kants Begriff der „Wissenschaft“ ist — historisch sehr begreiflich — eingeengt auf den methodischen Charakter der theoretischen Naturforschung, bestimmt durch das Newtonsche Prinzip. Das kommt am deutlichsten und schroffsten bekanntlich in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ zutage, wo es heißt, daß „in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“, und wo deshalb Chemie und Psychologie von der „eigentlichen“ Wissenschaft ausgeschlossen werden. Aber auf denselben Begriff der „Wissenschaft“ sind die Kritik und die Prolegomenen gestimmt: es ist lediglich der der Gesetzeswissenschaft.

Heutzutage ist dieser Begriff der Wissenschaft zu eng.

Auf die Chemie fände Kant ihn jetzt vielleicht anwendbar, auf die Psychologie — trotz aller psychophysischen Gesetze — im ganzen wohl kaum: und doch zählen wir auch sie zu den eigentlichen Wissenschaften. In noch ganz anderem Sinne aber gilt das von den historischen Disziplinen, die von Kant erst recht aus der Sphäre der Wissenschaft ausgeschlossen werden. Wir können ihm daraus keinen Vorwurf machen: denn bis zu seiner Zeit gab es in der Tat wesentlich nur eine Kunst der Geschichtsschreibung und große Künstler darin; aber die Geschichte zählte eben zu den belles lettres, sie war noch keine Wissenschaft. Dazu ist sie erst nach Kant geworden. Es gehört zu den eigentümlichsten Erscheinungen im geistigen Leben des neunzehnten Jahrhunderts, daß neben der imposanten, namentlich nach außen eindrucksvollen Entfaltung der Naturwissenschaft als ein stillerer, aber stetiger und zielsicherer Vorgang die Erhebung der Historie „zum Range einer Wissenschaft" einhergegangen ist. Wir haben jetzt die Geschichte als Wissenschaft, die Kant noch nicht gekannt hat. Und das ist nicht etwa daher gekommen, daß ein paar universalistische Methodologen und ein paar theoretisierende Historiker — niemals die großen — gelegentlich das Verlangen gestellt haben, auch auf geschichtliche Vorgänge das Prinzip induktiver Aufsuchung von „Gesetzen" anzuwenden. Nein, diese Szientifikation der Historie verdanken wir einzig und allein dem kritischen Geiste, der sich von der phantasievollen Betrachtung der Vergangenheit her allmählich und mühsam zu streng methodischer Forschung erzogen und die dazu erforderlichen Verfahrungsweisen und Hilfsmittel mit vorsichtiger Anpassung an die eigenartige Natur der Gegenstände bis in das Einzelne hinein systematisch ausgebildet hat. Das schließt nicht aus, daß in den abschließenden Gesamtdarstellungen des wissenschaftlich Erworbenen und Gesicherten die künstlerische Genialität des großen Forschers

ihr Recht behält: gilt doch dasselbe auch für die überschauenden Leistungen des großen Naturforschers und für den Abschluß alles Wissens in dem Sinne, wie es Schiller in den „Künstlern“ als höchstes Ziel geschildert hat.

Diese große neue Tatsache der Existenz einer historischen Wissenschaft verlangt nun von der kritischen Philosophie in erster Linie eine Erweiterung des kantischen Begriffs vom Wissen: die Historie fordert neben der Naturforschung ihr Recht in der theoretischen Lehre. Auch ihr Wesen und ihr Erkenntniswert will, ihrer wirklichen Arbeit gemäß, verstanden und beurteilt werden. Damit verschieben sich Inhalt und Form der Wissenschaftslehre um ein beträchtliches gegenüber der Behandlung, die sie von Kant erfahren hat und unter den Voraussetzungen seiner Zeit erfahren mußte. In der reinen Logik und in der Methodologie kann man schon seit langem, seit Lotze und Sigwart, die prinzipielle Berücksichtigung der Formen und Aufgaben des historischen Denkens neben dem naturwissenschaftlichen beobachten: in der Erkenntnistheorie ringt das gleiche Bestreben mit steigendem Erfolge nach Anerkennung.

Dabei aber stoßen wir von neuem, wenn auch in veränderten Begriffsformen, auf denselben Gegensatz, den Kant für die philosophische Weltanschauung in seiner Weise zwischen dem Wissen einerseits und dem vernunftnotwendigen Glauben und Betrachten andererseits gemacht hat. Wir finden die eine Art des wissenschaftlichen Denkens, die der Naturforschung, durchgängig und wesentlich durch das Bedürfnis bestimmt, aus den Tatsachen der Erfahrung dasjenige herauszuheben, was im Sein und Geschehen sich immer gleich bleibt: an der logischen Funktion des Gattungsbegriffs entwickelt sich die Forschung nach dem, was im Wechsel der Tatsachen beharrt einerseits als bleibendes Sein, andererseits als stetige Reihenfolge der Ereignisse — nach den Substanzen und

den Gesetzen ihrer Tätigkeit. Das „Herauspräparieren“ dieser Ordnung aus dem Gewirr der Eindrücke gilt mit Recht als bewunderungswürdige Leistung des wissenschaftlichen Intellekts: aber eben damit ist schon gesagt, daß das so gewonnene Bild des Wirklichen nur einen Ausschnitt aus der „unübersehbaren Mannigfaltigkeit“ des Tatsächlichen bedeuten kann. Wenn dies Bild auch — um die Terminologie von Heinrich Hertz anzuwenden — so adäquat wie möglich ist, so gibt es doch gerade dann nur diejenigen Momente der Wirklichkeit wieder, welche sich zu der Subsumtion unter die Gattungsbegriffe des Seins und des Geschehens eignen. Die lebendige Wirklichkeit des einzelnen geht in diese allgemeinen Begriffe nicht ein: sie lassen sich darauf anwenden, aber sie erschöpfen sie nicht. Die so gewonnene „Erkenntnis“ ist also nach der Auswahl, die unter den Tatsachen getroffen wird, und nach der Beziehung, die zwischen ihnen gesucht wird, eine Konstruktion der Vernunft, die ihre eigene logische (und mathematische) Gesetzmäßigkeit in den Tatsachen entdeckt und daraus herauspräpariert hat. Die „Natur“ als Objekt der Wissenschaft ist ein Kosmos, dessen Zusammenhang wir nur aus den Formen unserer Vernunft in Anschauungen und Begriffen vorzustellen vermögen: — genau wie es Kant gelehrt hat.

Aber ganz dasselbe gilt auch für die Geschichte — mutatis mutandis. Auch der Historiker geht nicht darauf aus, das einzelne zeitliche Sein und Geschehen in seiner ganzen individuellen Mannigfaltigkeit zu beschreiben; er denkt um so weniger daran, als er das gar nicht auszuführen vermöchte. Auch er trifft vielmehr aus der unendlichen Masse des geschichtlich Gegebenen eine Auswahl, welche keineswegs nur durch das Schicksal der Überlieferung, sondern vielmehr wesentlich durch das Interesse bestimmt ist, das die einzelnen Momente der Vergangenheit zu erwecken geeignet sind. Unsäglich vieles

„geschieht“, was niemals zur „Geschichte“ gehören wird. Das Interesse aber, das die Überlieferung wie die Auswahl des Historikers leitet, hängt in diesem Falle an den Wertbestimmungen des Menschenlebens; nur das ist historische Tatsache, was irgendwie für die Erinnerung der Gattung, für ihre wertbestimmte Selbsterkenntnis bedeutsam werden kann. Ebenso aber sind die Beziehungen, in die der Historiker die Tatsachen zu bringen hat, wesentlich durch dasselbe Interesse bestimmt: er sucht nicht Gattungsbegriffe, sondern Gestalten und Gestaltenkomplexe, die durch solche Wertbeziehungen bedingt sind. Nur als Mittel im Verständnis solcher Zusammenhänge benutzt auch die historische Forschung das Wissen von generellen Verhältnissen, das sie zum Teil den Gesetzeswissenschaften entlehnen kann, zum andern Teil aber selbst erst zu diesen Zwecken gewinnen muß. Auch die „Geschichte“ also als Objekt der Wissenschaft ist ein geordneter Zusammenhang, den wir uns auf dem Grundriß allgemeingiltiger und notwendiger Vernunftinteressen aus dem Gegebenen herauszupräparieren vermögen: denn nur dadurch unterscheidet sich dabei die Wissenschaft von der individuellen Erzählung, daß sie an Stelle der persönlichen Interessen des einzelnen die allgemein und notwendig geltenden Werte zum Prinzip der Auswahl und der Beziehung zwischen den Tatsachen macht.

Diese Erweiterung der erkenntnistheoretischen Untersuchung von den naturwissenschaftlichen auf die historischen Disziplinen, wie sie am besten von Rickert entwickelt und formuliert worden ist, führt nun unmittelbar darauf, für das „systematische Geschäft“ der kritischen Philosophie die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Werte, denen die Geschichte den Charakter als Wissenschaft verdankt, als das vollkommen ebenbürtige und parallele Problem zu der Apriorität der intellektuellen Formen erscheinen zu lassen, auf denen sich die Natur-

wissenschaft aufbaut. Die „Kritik der historischen Vernunft“ leitet mit sachlicher Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit zu den Aufgaben der Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie hinüber: sie leistet als Bindeglied dasselbe, was Kant durch die Konstruktion der transszendentalen Dialektik und durch die Beziehungen zwischen Ideen und Postulaten erreichen wollte. Sie zeigt aber dabei, daß nicht nur für eine sogenannte Metaphysik des Übersinnlichen, sondern schon für die unerläßliche Grundlage der historischen Wissenschaften die notwendige und allgemeine Geltung der Werte erforderlich ist.

Daher wird die Begründung dessen, was Kant den vernunftnotwendigen Glauben der praktischen Vernunft und die vernunftnotwendige Betrachtung der reflektierenden Urteilskraft genannt hat, d. h. die philosophische Theorie der Werte zum Mittelpunkt der Aufgaben, die der Fortentwickelung und systematischen Ausbildung des Kritizismus aus der gegenwärtigen Lage der Wissenschaften ebenso wie aus den allgemeinen Zuständen des geistigen Lebens erwachsen. Denn gerade in letzterer Hinsicht hat sich aus leidenschaftlichen Impulsen, aus Gefühlen des Kraftüberschusses und der Expansionsbedürftigkeit, wie aus den unausbleiblichen Kontraststimmungen dekadenter Impotenz in dem allgemeinen Bewußtsein unserer Tage ein Individualismus und Relativismus entwickelt, der, nachdem er sich eine Zeitlang ausgetobt, bereits nach seiner Erlösung von sich selbst zu seufzen und zu drängen begonnen hat.

Solche Strömungen verdienen um so mehr Beachtung, als sie in gewissem Maße gegenüber den formalen Bestimmungen der kritischen Moralphilosophie im Rechte sind. Diese Bestimmungen sind eben in der Tat rein formal. Alle Werte, die Kants Ethik anerkennt, hängen an der Übereinstimmung des Besonderen mit allgemeinen Normen. In genauem Parallelismus zu dem Aprioris-

mus seiner Erkenntniskritik gesteht Kant auch im Felde der Sittlichkeit die allgemeine und notwendige Geltung nur dem Generellen zu: dem Sittengesetz als einer Maxime, die als Naturgesetz gewollt werden kann. Und aus diesem Prinzip, das keinen andern Inhalt mehr haben soll als die Gesetzmäßigkeit selbst, ist geflissentlich jede sachliche Bestimmung ausgeschlossen. Auch die Persönlichkeit, auf deren Autonomie so starkes Gewicht gelegt wird, empfängt ihre „Würde“ nur von ihrer selbstgewollten Identifikation mit dem Vernunftgesetz, ihren Wert nur von der durch sie vollzogenen Verwirklichung des allgemeinen Pflichtgebots: ihre „Freiheit“ besteht, dem positiven Begriffe nach, nur in der Fähigkeit, sich durch nichts anderes als durch das Gesetz bestimmen zu lassen. Diese Maximenmoral Kants ist schon in der ersten Zeit einem ästhetisch bewegten und stürmisch aufgeregten Geschlecht unbequem gewesen und unzulänglich erschienen: Jacobi, die Romantiker, auch Fichte haben diese Fesseln der Gesetzmäßigkeit zu sprengen gesucht, und Schiller ist, so nahe er dem Prinzip der Pflichtmäßigkeit bleiben wollte, doch dem Zauber der Unmittelbarkeit in der „sittlichen Natur“ des Individuums nachgegangen.

Allein alle diese Versuche, die generellen Wertformen, auf die Kant die allgemeingiltigen Gründe des moralischen Urteils ausschließlich zurückzuführen für nötig befunden hatte, durch den Hinweis auf den gesicherten Bestand individueller Werterscheinungen zu ergänzen, — sie blieben entweder im Halben hangen oder sie stellten die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit des Wertbewußtseins in Frage. Erst in dem großen Sinne, womit Schleiermacher die Ethik lehrte, den ganzen Umfang des historischen Lebens zu umspannen und begrifflich zu bemeistern, fand sie auf diesem unermeßlich erweiterten Arbeitsfelde auch das Verständnis der lebendigen Inhalte, welche als einmalige, individuelle Verknüpfungspunkte der generellen

Norm-Beziehungen neben diesen selbst in ihrer Eigenart den Gegenstand allgemeiner und notwendiger Wertung ausmachen. In dieser Richtung allein kann die wesenhafte Entwickelung der kritischen Ethik gesucht werden: nur im unmittelbaren und methodischen Zusammenhange mit der Geschichtsphilosophie kann sie daran arbeiten, das formale Gerippe genereller Maximen mit dem Fleisch und Blut lebendiger Wertinhalte zu umkleiden. So vermag sie auch den gesättigten Reichtum der Hegelschen Lehre vom objektiven Geiste in sich aufzunehmen und die Verwirklichung der „Ideale" als das Wesen alles historischen Geschehens zu verstehen. Eben dadurch wird sie zu einer Philosophie der Gesellschaft, zu einer kritischen Theorie des Gattungslebens: denn der Eigenwert der individuellen Gebilde der Geschichte besteht in ihrer eigenartigen, nur an ihnen in dieser Weise möglichen Beziehung zum Ganzen, zu der durch die Jahrtausende hin auseinandergelegten Entfaltung der Humanität. Darauf allein beruht die allgemeine und notwendige Geltung ihres Wertes. Sie zum Bewußtsein zu bringen und den Rechtsgrund der historischen Wissenschaft darin bloßzulegen, ist die wesentliche Aufgabe der Ethik als allgemeiner kritischer Werttheorie und zugleich der unentbehrliche Ertrag, den sie für die philosophische Weltanschauung zu liefern berufen ist.

Denn nichts anderes kann doch schließlich die Aufgabe der philosophischen Weltanschauungslehre — sagen wir doch ruhig der Metaphysik — sein, als uns darüber zu verständigen, welches Recht wir haben, dem objektiven Weltbilde, das uns die Wissenschaften als das notwendige und allgemeingiltige Denken der Menschheit darbieten, die Kraft zur Erfassung der Realität, der absoluten Wirklichkeit zuzutrauen. Das ist die Frage der Erkenntnistheorie und — der „Metaphysik". Denn von dem Verhältnis des objektiven Denkens zum Realen kann man

nicht reden, ohne vom Realen zu reden — selbst wenn man es das unerkennbare Ding-an-sich nennt. Die „Metaphysik des Wissens" — so hat Kant mit Hume die kritische Philosophie genannt — ist auch eine Metaphysik der Dinge. Aber freilich keine solche, welche aus ontologischen Prinzipien ein eigenes Begriffssystem in der „freien Luft der Einbildungskraft" ausführt, sondern eine solche, welche aus den Argumenten der Sonderwissenschaften, die sie in ihrem Bestande als objektives, allgemein und notwendig geltendes Denken unangetastet und unerschüttert bestehen läßt, die kritische Frage entscheidet, in welchem Sinne sie selbst eine „Erkenntnis der Wirklichkeit" zu sein beanspruchen dürfen. Das ist das Fundament, welches Kants Kritiken ein für allemal für alle weitere Philosophie, für „eine jede künftige Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können," in unverrückbarer Sicherheit gelegt haben.

In diesem Sinne steht die kritische Philosophie, wenn es sich um die letzten Fragen handelt, vor dem großen Gegensatze der Gesetzeswissenschaften und der Wertwissenschaften, — der Naturforschung und der Historie. Jede von ihnen enthält in der Auswahl und in den Beziehungen der Tatsachen ein Produkt des objektiven Denkens, das in seiner gesamten Struktur durch die verschiedenen Zwecke dieses allgemeingiltigen und notwendigen Denkens bestimmt ist: auf der einen Seite eine Ordnung von Gattungsbegriffen, auf der andern ein System von Werten. Jeder einzelne Bestandteil unseres Erfahrungsmaterials kann unter jede der beiden wissenschaftlichen Bearbeitungsweisen fallen, und ein großer Teil der besonderen Disziplinen wendet sie in einer Verbindung an, über die man sich durchaus nicht immer und überall prinzipiell klar ist und bei der einzelnen praktischen Forschungsarbeit auch nicht klar zu sein braucht. Diese Verhältnisse festzustellen ist Sache der Methodologie, deren Geschäft ja

kein anderes ist und sein kann, als die Wissenschaften über den logischen Sinn und Wert dessen zu verständigen, was sie in unmittelbarer Bewältigung ihrer Aufgaben eigentlich tun. Aber wenn so die beiden Grundformen der Auswahl und Beziehung von Tatsachen, am Einzelnen angewendet, sehr verschiedene und scheinbar weit auseinanderliegende Systeme der Erkenntnis des Wirklichen ergeben, so erwächst für die Philosophie eben damit durch die Anwendung derselben Dualität der Behandlungsweisen auf das Ganze die höchste ihrer Fragen: wie verhält sich das Reich der Gesetze zu dem Reich der Werte?

Das ist, wie man sieht, genau das Problem der Kritik der Urteilskraft, das in den kantischen Formeln auf die Vereinbarkeit von Natur und Zweckmäßigkeit, von Notwendigkeit und Freiheit hinauslief. Unter den Denkern des neunzehnten Jahrhunderts hat dies Problem keiner so klar gesehen und so deutlich formuliert wie Lotze: seine ganze Lehre des „teleologischen Idealismus" läuft — genau wiederum im Sinne der Kritik der Urteilskraft — darauf hinaus, in der Gesamtheit der Gesetze das System der Formen zu sehen, durch welche sich eine inhaltliche Welt der Werte verwirklicht. Das beruht — wiederum wie in Kants „Metaphysik" — auf der tiefen Einsicht, daß aus den allgemeinen Formen des Geschehens, den ewig sich gleich bleibenden Gesetzen, niemals der lebendige Inhalt herstammen oder begriffen werden kann, den unser Wertbewußtsein in der Wirklichkeit sucht — und findet.

Aber der übergreifende Begriff, der in dieser Weise das Reich der Gesetze mit dem der Werte verbindet, ist der der Verwirklichung, die höchste Kategorie der Weltbetrachtung ist das Verhältnis des Mittels zum Zweck: es ist das Prinzip der Entwickelung. Seine beherrschende Stellung tritt in der Kritik der Urteilskraft deutlich genug hervor: es ist das heuristische Prinzip für die vernunft-

notwendige Betrachtung des „Lebens“: es ist der leitende Gedanke in jenen gewaltigen Paragraphen am Ende des Werkes, wo alle Linien der kantischen Philosophie zusammenlaufen, wo der zweckvolle Zusammenhang der Natur als der gesetzmäßigen Ordnung der Erfahrungsinhalte und der wertbestimmte Ablauf der ganzen Menschengeschichte miteinander als die fortschreitende Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden „vernunftnotwendig“ betrachtet werden.

An dieser Stelle setzt mit Schelling in erster Linie Hegels Gedankenarbeit in der Weiterbildung des Kritizismus ein: hier gelangt der historische Charakter der neuen Weltanschauung zum entscheidenden Durchbruch. Damit freilich kommt der kantischen Erkenntnislehre gegenüber eins der schwierigsten Probleme zum Vorschein, das hier nur angedeutet werden mag. Wenn die Entwicklung als das reale Wesen des Lebens und des Universums vernunftnotwendig betrachtet werden soll, — wie ist damit die Phänomenalität der Zeit vereinbar? Wenn die Werte in der Verwirklichung begriffen, nur in ihr zu verstehen sind, so muß das Geschehen, das ohne Zeit nicht denkbar ist, eine wesentliche Bestimmung des Wirklichen selber sein, so darf es nicht bloß als Form der Anschauung gelten. So stellt die Lehre von der Entwicklung — das ließe sich auch an Kants Ethik und Religionsphilosophie aufweisen — die parallele Behandlung von Raum und Zeit, wie sie die transszendentale Ästhetik eingeführt hat, unausweichlich in Frage.

Die Bedeutung des Prinzips der Entwicklung für die moderne Naturwissenschaft ist allgemein bekannt: weniger verbreitet und anerkannt ist die Einsicht, daß es ein Wertprinzip ist. Und doch ist das kaum deutlicher zu machen, als es schon Kant in der Kritik der Urteilskraft eben da getan hat, wo er die bedeutsamsten Anwendungen dieses Prinzips auf die Gesamtauffassung des organischen

Lebens und seines geschichtlichen Zusammenhanges voraussehend in großen Linien gezeichnet hat. Wer sich darüber keine Gedanken macht, der mag wohl naiv von höheren und niederen Formen, von der Herausbildung der ersteren aus den letzteren, von normalen und abnormen Bildungen usw. reden: wollte er sich darauf besinnen, nach welchen Kriterien und mit welchem Rechte er solche ihm geläufigen Unterscheidungen anwendet, so würde er auf die Wertbestimmungen stoßen, deren er beim Verständnis des Lebens nun und nimmermehr entraten kann. Gerade da, wo man gemeint hat, nun endlich das Wunder aus der Welt des Mechanismus verjagt zu haben, dem Geheimnis der Zweckmäßigkeit auf der Spur zu sein, — gerade da hat man dem Gast aus der Welt der Werte das Bürgerrecht im Reiche der Gesetzeswissenschaften gegeben.

In der fruchtbaren Anwendung dieses Prinzips auf die Erkenntnis der Körperwelt besteht offenbar der wesentliche Beitrag, den die Naturforschung des neunzehnten Jahrhunderts für die philosophische Weltanschauung geliefert hat. Mit der Formulierung des Prinzips von der Erhaltung der Energie hat sie fast gleichzeitig die allgemein und notwendig giltige Grundvoraussetzung aller Gesetzeswissenschaft auf den glücklichsten Ausdruck gebracht. Das Prinzip, daß es in der Welt nichts Neues geben könne, daß alles Sein und Geschehen jedes Moments nicht mehr und nicht weniger enthalten könne als das des vorhergehenden, ist darin auf die universell brauchbarste Weise niedergelegt. Aber dieser Vorstellung von der quantitativ gleichbedeutenden Reihe der Umwandlungen fügt nun auch im Umkreis des körperlichen Geschehens der Entwicklungsgedanke das Verständnis hinzu, daß der qualitative Inhalt dieser Umwandlungen nach den Werten zu beurteilen ist, die sich darin verwirklichen. Diese gegenseitige Ergänzung der beiden großen Prinzipien der Naturforschung

scheint das Thema der heutigen Naturphilosophie zu werden, welche in Energetik und Neovitalismus den lang geschmähten Namen wieder zu Ehren bringt. Je mehr sie mit der Erneuerung einer dynamischen Auffassung von unorganischer und organischer Welt zu dem Bestreben zurückkehrt, hinter den quantitativ bestimmten Formen des Geschehens den Inhalt zu suchen, der sich darin verwirklicht, um so mehr nähert sie sich auf ihrem Gebiete der von Lotze formulierten Aufgabe, den Weltlauf zu verstehen und ihn nicht bloß zu berechnen.

So drängt alles darauf hin, daß die kritische Philosophie, wenn sie die Lebenskraft, die sie ein Jahrhundert lang bewahrt hat, auch in der Bewältigung der intellektuellen Bedürfnisse der Gegenwart bewähren soll, sich fähig erweisen muß, mit ihrem Begriffssystem eine Weltanschauung zu tragen, welche den geistigen Wertinhalt der Wirklichkeit in sicherem Bewußtsein zu erfassen vermag. Sie hat dazu das Recht und den Beruf, weil sie, den kantischen Grundlagen gemäß, die Gründe allgemein gültiger und notwendiger Überzeugungen in dem ganzen Umfange menschlicher Kulturtätigkeit, im sittlichen und geschichtlichen Leben, in Kunst und Religion ebenso wie in der Wissenschaft zu suchen angewiesen ist. Und diese Aufgabe zu erfüllen, dazu stehen die Zeichen der Zeit nicht ungünstig. Schon erleben wir — fast von Tage zu Tage — einen rapiden Niedergang der naturalistischen Weltanschauung, die nur noch gelegentlich einmal von einem der Alten, die nichts mehr gelernt haben, mit glücklicher Ahnungslosigkeit aufgetischt wird. Unsere Jugend, die die Macht des historischen Lebens in sich fühlt, — sie brennt darauf, ihre gährenden Wertgefühle in klare Begriffe umgesetzt zu finden. Es ist alle Hoffnung, daß der gute Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, wie ihn z. B. Eucken mit edler Leidenschaft kämpft, zum Siege führe.

Wenn wir die Werte des geistigen Lebens, welches das geschichtliche ist, für den letzten Inhalt aller Wirklichkeit ansehen, dessen Verwirklichung herbeizuführen auch den Sinn alles natürlichen Geschehens mit dem ganzen Apparat seiner gesetzmäßigen Kausalität bilde, so wird wohl erwidert: das sei und bleibe Anthropologismus und Anthropomorphismus. Ob man denn immer noch nicht gelernt habe, daß unser gesamtes Geschlecht mit seinem Leid und Lust, mit seinem Meinen, Wünschen und Wollen in einem entlegenen Winkel des Universums eine beschränkte, auf kurze Frist gespannte Existenz abspielt! Woher das Recht, das, was uns bewegt, als Werte zu betrachten, die in den letzten Tiefen aller Wirklichkeit wurzeln sollen?

Das klingt sehr einsichtig und ist doch sehr kurzsichtig. Gewiß, der Hegelsche „Weltgeist" als der Inbegriff der Kategorien der Wirklichkeit, er ist in Wahrheit der Menschengeist in der historischen Entwickelung seiner inneren Wertbestimmungen. Aber gehört nicht zu eben diesen Errungenschaften des historischen Geistes auch jenes Wissen von den gesetzmäßigen Zusammenhängen eines in Raum und Zeit unendlich ausgebreiteten Weltalls, wozu sich Schritt für Schritt die sinnlich beschränkte Vorstellung unserer physischen Existenz erweitert und umgebildet hat? Verdanken wir dieser unserer eigenen geistigen Arbeit den Einblick in die physische Ordnung der Dinge, der wir anzugehören überzeugt sind, fühlen wir uns damit in einen Zusammenhang gerückt, der weit über uns selbst hinausreicht, so erhebt uns das geschichtliche Leben in eine geistige Ordnung, die an allen Ecken und Enden über sich selbst hinaus, über alles menschliche Drängen und Treiben in eine höhere weltumspannende Wirklichkeit weist. Wenn irgendeine, so ist es die Aufgabe der Religionsphilosophie, dies zur deutlichen Besinnung zu bringen. Wir kennen die Werte der geistigen Wirklichkeit nicht anders als durch unsere Geschichte, in der sie sich zur

Geltung herausgerungen haben, gerade wie wir die Gesetze des physischen Daseins nicht anders kennen, als durch die Formen unseres Intellekts, die wir darin walten gefunden haben: und eben deshalb haben wir das Recht überzeugt zu sein, daß auch die Werte des geistigen Lebens, zu denen unsere geschichtliche Entwickelung aufringt, ebenso lebendige Wirklichkeit sind wie die Sonnensysteme. Mit dem Reiche der Gesetze, die wir denken, und mit dem Reiche der Werte, die wir erleben, wissen wir uns gleichermaßen in den großen Ordnungen eines Weltzusammenhanges, die mit gleichem Rechte unsere Ehrfurcht verlangen: „der bestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir."

Aus Goethes Philosophie.

(Rede 1899 aus Anlaß des Straßburger Denkmals für den jungen Goethe.)

. . . Vom „ewig jungen Goethe" will ich reden, von dem Manne, der die mächtige Eigenart seines Wesens durch ein langes Leben schöpferisch bewahrt und bewährt hat — von dem Dichter, der diese seine ewige Jugend den leuchtenden Gestalten eingehaucht hat, mit welchen er in uns lebt und immerdar leben wird.

Während der beiden Generationen, die seit seinem Tode dahingegangen sind, ist das Verständnis seiner Bedeutung für unser geistiges Leben nur immer mehr gestiegen, — nicht vielleicht in der populären Schätzung breiterer Kreise, in denen man sich von den Strömungen des Tages treiben läßt, aber desto mehr im Urteil derjenigen, die sich den Sinn für das dauernd Wertvolle im Wechsel der Zeiten zu bewahren wissen. Für diese ist Goethe immer größer geworden.

Wer aus den Toren Roms hinauspilgert in die Campagna, den Bergen zu, der sieht alle die Mauern und Türme, die Kuppeln und Spitzen mehr und mehr verschwimmen und verschwinden: und schließlich, wenn die ewige Stadt nur noch wie eine einzige Masse daliegt, da wölbt sich über ihr, allbeherrschend, die eine gewaltige Kuppel von St. Peter. So geht es uns mit der zeitlichen Entfernung von Goethe. Je weiter wir von jener größten Zeit der deutschen Kulturgeschichte abkommen, in der um

die Wende des 18. und des 19. Jahrhunderts unser Volk seine verlorene Nationalität sich geistig neu geschaffen hat, um so beherrschender erhebt sich daraus für unseren Rückblick in unvergleichlicher Mächtigkeit die Gestalt Goethes — eine Welt für sich, die alles umfaßt und alles überragt.

Diese Riesengestalt sprengt den Rahmen jeder besonderen Betrachtungsweise, jeder einzelnen wissenschaftlichen Disziplin. Goethe gehört nicht bloß der literarhistorischen Forschung, er gehört jedem einzelnen, der sich in ihn hineinzuarbeiten vermag und dem er dadurch zum Lebensdichter wird — zu dem Lebensdichter, dessen Werke man immer von neuem zur Hand nimmt, um am veränderten, am gereiften Verständnis zu bemessen, ob man selbst inzwischen gewachsen ist. Goethe gehört aber eben deshalb, vermöge dieser Breite seines Wesens und Wirkens, der allgemeinen Geistesgeschichte an.

Hieraus nehme ich das Recht, der freundlichen Aufforderung zufolge, Sie heute davon zu unterhalten, was Goethe für die Philosophie bedeutet. Das ist vielleicht manchem von Ihnen unerwartet gewesen, und Sie haben gefragt: gibt es denn so etwas wie Goethes Philosophie? Er, der konkrete, der anschauliche Geist, für den das Schlagwort des „gegenständlichen Denkens" im Umlauf ist — hat er nicht oft und deutlich genug seine Abneigung gegen das abstrakte Begriffswesen der Philosophie zu erkennen gegeben? Er, der große Naive, wehrt er sich nicht mit aller Kraft gegen die Reflektiertheit, gegen das Grübeln über sich selbst?

> Durch Wald und Feld zu schweifen,
> Mein Liedchen hinzupfeifen,
> So geht's den ganzen Tag —

— klingt das nach Philosophie? Denken wir nur an die Zeit, in der ihm die Philosophie am nächsten gerückt

war, an sein Verhältnis zu Schiller, an ihren Briefwechsel — da, wo sie miteinander darangehen, „das Verhältnis ihrer Naturen“ festzustellen, und wo Schiller dazu die Begriffe der kantischen Ästhetik ausmünzt. Wie verschieden sind da die Rollen! Schiller steht dies Reflektieren natürlich, es gehört zu seinem Wesen, er bedarf seiner, um zu werden, was er ist, und für ihn war Kants Philosophie das Stahlbad, in das er aus verworrener Jugend niedertauchte, um sich in männlicher Klarheit daraus zu erheben. Vorher ein stürmisches Talent, ist er nachher der große Dichter. Für Goethe dagegen ist jene Reflexion ein fremder Tropfen in seinem Blute. Er läßt sich darauf ein, zögernd, mehr dem neugewonnenen Freunde zu Gefallen als sich selbst. Er mit seiner harmonischen Anlage und Entwicklung ist immer und von jeher er selbst, und nicht erst von der Philosophie braucht er sich sagen zu lassen, was er ist. Er hat vielmehr gegen sie jene Abneigung, die zumeist der große Künstler gegen die Ästhetik, die das wissenschaftliche Genie gegen die Logik, die der große Staatsmann gegen die politische Theorie hat:

> Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
> Und grün des Lebens goldner Baum.

Und doch gehört Goethe der Philosophie und ihrer Geschichte an. Zuerst und zumeist durch das, was er gewesen ist. Er war ein Problem, eine gewaltige Wirklichkeit, die erfaßt, verstanden, formuliert sein wollte. Die deutsche Philosophie ging damals der kühnen Aufgabe nach, das „System der Vernunft“ zu finden, d. h. den zweckvollen Zusammenhang aller Lebenstätigkeiten des Kulturmenschen zu begreifen: für sie erwuchs aus der Realität des dichterischen Genius, die sie in Goethe erlebte und verehrte, die höchste Aufgabe, sein Wesen und Schaffen und damit das aller Kunst mit ihren Begriffen zu erfassen,

ihn in das System einzufügen und zu formulieren. Seit Schiller damit begonnen, haben sie alle daran gearbeitet, die Fichte und Schlegel, die Schelling und Hegel, die Schopenhauer und Lotze.

Aber nicht davon will ich sprechen: nicht nur durch das, was er war, ist Goethe für die Philosophie bedeutsam, sondern auch durch das, was er tat. Freilich tat er es nicht in der Form zünftiger Begriffsarbeit oder methodischer Untersuchung: der wissenschaftlichen Philosophie ward er um so mehr abhold, als sie eigensinnig ihre Fremdsprache ausbildete. Allein wie hätte es ausbleiben können, daß ein Mann von der Tiefe und Weite seines Wesens, er, dem nichts Menschliches fremd war, der mit allen Künsten und Wissenschaften, mit allen Lebenssphären in tätige Berührung trat — wie hätte es sein können, daß er nicht nachgedacht, nicht gesprochen und geschrieben hätte über jene höchsten Fragen des Menschenlebens, jene letzten Rätsel des Daseins, mit denen sich die Philosophie beschäftigt? Mochte er auch nichts wissen wollen von der Wissenschaft, die in diesen Dingen mit Begriffen beweisen zu können meint — er brauchte sie nicht; ihm genügte die unmittelbare und ursprüngliche Anschauung, seine Privatmetaphysik, seine „philosophie irresponsable". Diese seine eigene Welt- und Lebensansicht entsprang, ebenso wie jene historische Wirkung auf die deutsche Philosophie, aus seiner Persönlichkeit. Deshalb gehört er wie alle gewaltigen Erscheinungen der Geschichte, in deren Leben und Schaffen sich eigenartig Welt und Menschen spiegeln, zu den lebendigen Quellen, aus denen die Philosophie zu schöpfen hat.

Wenn ich von dieser Welt- und Lebensanschauung Goethes sprechen will, so kann ich freilich nicht meinen, dem Thema in dieser kurzen Stunde auch nur annähernd gerecht zu werden. In dem fast unübersehbaren Reichtum seiner Werke, seiner Sammlungen und

Aufzeichnungen, seiner Briefe und Gespräche ist ein riesiges Material dafür aufgespeichert, und für die Fragen aller philosophischen Disziplinen, für Erkenntnistheorie und Sittenlehre, für Rechts- und Kunstlehre, für Religionsphilosophie und Metaphysik lassen sich die Äußerungen beibringen, in denen er dazu Stellung genommen hat. Fürchten Sie nicht, daß ich dies schier endlose Material hier vor Ihnen ausstülpe: nur auswählen möchte ich, was mir zweckmäßig für die Aufgabe dieser Vorträge erscheint — von möglichst vielen Seiten her die Gestalt des Mannes zu beleuchten, dessen Jugendbild wir errichten wollen.

Als Mittelpunkt für diese Auswahl gestatten Sie mir, ein Problem zu nehmen, an dessen Hand wir hoffen können, dem eigensten Wesen des Dichters einigermaßen nahe zu kommen. Auf den ersten Blick leuchtet es jedem ein, daß wir es in ihm mit einer gewaltigen Natur, einer unvergleichlichen Individualität, einer unwiederholbaren Realität, einem in sich begrenzten und gefestigten Eigenwesen zu tun haben; andererseits aber finden wir diese Eigenart in der universellsten Betätigung, in der breitesten Berührung mit dem geistigen Weltall; er lebt und schafft im Ganzen, er weitet sich ins Unendliche aus. Was hat, fragen wir, dieser Mann gedacht über das Verhältnis des einzelnen zum Ganzen, über die Stellung des Menschen im Universum — über die alte Rätselfrage, wie tief im letzten Grunde der Dinge die Wurzeln der Individualität liegen? Aus dem Leben des Ganzen sehen wir jedes besondere Wesen hervorquellen, um darin wieder zurückgenommen zu werden: — und doch fühlen wir uns ein jeder als eine einzelne, in sich bestimmte, diese ihre flüchtige Erscheinung überragende Wirklichkeit. Was ist, fragen wir, der einzelne im Weltall — welche Bedeutung hat das Individuum im Ganzen? Was hat Goethe darüber gedacht? In der herrlichen Rhapsodie

„Natur", die Goethe selbst später um das Jahr 1780 datiert hat, sagt er von der „Natur": „Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen." Wie hat sich ihm dies Rätsel geformt — wie gelöst?

Nahe genug lag ihm das uralte Problem. Der junge Goethe wuchs geistig und literarisch aus einer Zeit heraus, die, wenn je eine, in der Überzeugung lebte:

Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.

Es war die Zeit von „Sturm und Drang", die Periode der Genies, wo sich die Individualität gegen Regel- und Formelzwang urgewaltig auflehnte, die Zeit der Ursprünglichkeit, der Rousseauschen Natürlichkeit, der Selbstherrlichkeit der Genies, der Selbstbekenntnisse, der Tagebücher und der Briefe. Damals galt nur, wer „Einer" war, eine „Natur", ein „Kerl". „Bist's", rief Lavater, als er aus dem Wagen sprang und Goethe umhalste, den er nie zuvor gesehen. Das ist die Zeit, wo der junge Dichter mit „Schwager Kronos" durch alle Höhen und Tiefen des Lebens stürmen will, um endlich, noch trunken vom goldenen Licht, blasenden Horns in den Orkus einzufahren, daß „drunten von ihren Sitzen sich die Gewaltigen lüften"[1]) — das die Zeit, wo der Titan mit dem gehaltenen Stile Pindars die schäumende Leidenschaft in freien Rhythmen dahinrauschen läßt und stolz auftrotzt gegen alle Mächte des Himmels und der Erde. „Bedecke", so heißt es im Prometheus,

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöh'n:

1) Erste Fassung des Gedichtschlusses.

Mußt mir meine Erde
Doch lassen steh'n,
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest!

oder: Hat mich nicht zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?

und weiter: Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freu'n sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Solchem im Temperament begründeten, von der Mitwelt genährten Individualismus verband sich aber in Goethe eine tiefe und mächtige Gegenströmung: das war sein religiöses Gefühl. Man versteht ihn nicht, wenn man dies wesentliche Moment seines Charakters übersieht. Das, was Schleiermacher als den Kern aller Religiosität erkannt hat, das fromme Gefühl, vom Ewigen, Unendlichen und Unerkennbaren umschlossen und beschlossen zu sein, das war in Goethe mit seltener Kraft und Innigkeit lebendig. Wenn wir in der Marienbader Elegie lesen:

In unsres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten —
Wir heißen's fromm sein —

so klingt das fast wie eine poetische Paraphrase dessen, was der große Theologe als das Wesen aller Religion bestimmt hat; aber es kommt dem Dichter aus eigenster Seele. Hat er nicht schon als Knabe in seiner Mansarde

für sich allein einen stillen Kultus der Gott-Natur ausgedacht und geübt? Schon damals wollte er „das Unerforschliche still verehren". In dem kerngesunden Patrizierhause, darin Frau Aja waltete, war gewiß nichts von voreiliger Freigeisterei, aber ebensowenig auch enge und ängstliche Rechtgläubigkeit heimisch, die ja überhaupt in dem geistigen Bilde des 18. Jahrhunderts zwar nicht ganz fehlt, aber doch nur dunkel im Hintergrunde steht. Gerade jenem individualistischen Zuge entspricht es, daß Goethes religiöses Fühlen sich immerdar gegen jede traditionelle Begrenzung und gegen jede geschichtliche Vermittlung zwischen Gott und Mensch gesträubt hat. Das führte ihn zur Mystik, und von hier aus gewann und behielt er Fühlung mit jener pietistischen Richtung, die als feiner Nachklang der mystischen Bewegung das Jahrhundert der Aufklärung durchzitterte. Es ist bekannt, wie sie in Fräulein von Klettenberg ihm persönlich nahe trat und wie er sein tiefes, mitfühlendes Verständnis dieser sublimen Religiosität in den „Bekenntnissen einer schönen Seele" zum Ausdruck gebracht hat. Sie bilden ein wesentliches Glied in dem Aufbau seines „Wilhelm Meister" — so wenig, charakteristischerweise, gerade damit Schiller sich hat befreunden können.

Zu dem wahrhaft großen Individuum gehört es eben, daß es klarer und deutlicher als andere der „Grenzen der Menschheit" sich bewußt ist. Deshalb ist Goethes Innerlichkeit erfüllt von jener Ehrfurcht vor den Geheimnissen, die uns alle umgeben, vor den dunklen Mächten, die alles Menschenleben umfangen — von der Ehrfurcht, die er als den sittlichen Kern aller Erziehung dargestellt hat, der Ehrfurcht vor dem, was über uns ist — vor dem, was unter uns ist — vor dem, was neben uns ist. Er findet dies Dämonische in dem unbegreiflichen Alleben der Natur, in jenem Makrokosmus, dessen geheimnisvolle Anschauung den sehnsüchtigen Sinn seines

„Faust“ entzückt und berauscht; aber nicht minder in den höheren Mächten, die in der Geschichte walten. „Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jeder große Gedanke, der Frucht bringt und Folge hat, steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben; dergleichen hat der Mensch als unverhofftes Geschenk von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat. Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut, wie es beliebt. . . In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten.“ Und gerade von den großen Individuen gilt ihm dies; er findet es in Raphael, in Mozart, in Shakespeare, in Napoleon. Umgekehrt sagt Goethe einmal von einer verfehlten Volksbewegung: „Gott war nicht darin.“

In dies Allwaltende sich zu versenken, daß die Seele ausklingt in die göttliche Harmonie des unendlichen Weltlebens — darin besteht auch Goethes *Frömmigkeit*. Es ist nichts Gewaltsames in ihr, nichts Gequältes und Geängstigtes, nichts mühsam Abgerungenes: diese Hingabe des Menschen an Gott ist volles gesundes Leben, selbstverständliche Entfaltung und heitere Reinheit:

Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der einzelne verschwinden:
Da löst sich aller Überdruß.
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst’gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuß.

So ist es Kühlung der Leidenschaft, Erlösung von den Widersprüchen des endlichen Lebens und Wollens, was Goethe im Anschauen der „Gott-Natur“ sucht. „Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, als daß sich Gott-Natur ihm offenbare?“

Hierin lag die persönliche Verwandtschaft, welche den

Dichter früh und immer wieder zu Spinoza führte. Bei ihm fand er in großartig einfacher Darstellung das sittliche Ideal der Selbstbefreiung durch Erkenntnis. Nur der, lehrte der Philosoph, vermag über seiner Leidenschaft zu stehen, der sie begreift, der die Notwendigkeit versteht, womit auch des Menschen Tun und Treiben aus dem göttlichen Urwesen hervorgeht. Die Leiden und Gebrechen des Lebens verlieren ihren Stachel in der Einsicht des Denkers, der sie nicht anders betrachtet, als ob er es mit Linien, Flächen und Körpern zu tun hätte, und der sie nicht belachen noch begeifern will, sondern nur begreifen. Diese „grenzenlose Uneigennützigkeit", diese Absichtslosigkeit bewunderte Goethe an Spinoza; diese Reinheit und Höhe der Weltbetrachtung, die das Urteil zurückhält, diese Milde der Gesinnung, die im Anschauen des Ganzen die Maßstäbe begrenzter Lebensgebiete hinter sich läßt. Tout comprendre c'est tout pardonner.

Aber Goethe wußte recht gut, daß dieses „Jenseits von gut und böse" nur für die begreifende und erklärende Wissenschaft und für die anschauende und gestaltende Kunst gilt, aber nicht für das wollende und handelnde Leben. Hier verwandelt sich jenes milde Lächeln der Betrachtung in entfesselte Wildheit oder in rücksichtslose Selbstsucht. „Alles Spinozistische", sagt Goethe einmal, „in der poetischen Produktion wird in der Reflexion Macchiavellismus." Auf solche Fragen würde der Dichter die Unterhaltung Spinozas mit dem „ewigen Juden" gelenkt haben, die leider nicht zur Ausführung gekommen ist. Seine Gedanken darüber treten uns als dichterisches Selbstbekenntnis in den „Wahlverwandtschaften" entgegen. Nirgends sonst hat er mit so feiner und vor keiner Konsequenz zurückschreckenden Analyse die Naturnotwendigkeit in der Entstehung und der Entwicklung der Leidenschaften gezeichnet — aber auch nirgends so energisch und so ernst das Bewußtsein der Verantwort-

lichkeit geltend gemacht, das neben jener Naturnotwendigkeit mit seiner ganzen Wucht bestehen bleibt. Die „Wahlverwandtschaften“ sind eine Art poetischer Darstellung von Kants tiefsinniger Lehre über den „empirischen“ und den „intelligiblen Charakter“.

Jene Freiheit aber, die Spinoza im Denken fand, erlebte und erwarb Goethe durch seine Dichtung. Er erhob sich über den eigenen Zustand, indem er ihn anschaute und gestaltete. Er fühlte es als die göttliche Kraft der Dichtung, daß, ohne Absicht, ungesucht und ungewollt, sein eigenes Leben sich ihm zum Bilde verklärte und eben damit von ihm selbst sich ablöste. Sein Dichten ist Selbstbefreiung durch Selbstgestaltung. Der Philosoph überwindet die Leidenschaft, indem er sie begreift — der Künstler, indem er sie darstellt. So hat Goethe Stücke des eigenen Lebens und Wesens von sich abgelöst: so die Irrungen von Wetzlar im Werther, so die Schuld von Sesenheim in der Gretchentragödie des Faust, so die Verwirrungen des Hoflebens von Weimar im Tasso. Auch an dem eigenen Irrtum und der eigenen Sünde hat er damit sein schönes Wort bewährt:

> Unsterbliche heben verlorene Kinder
> Mit feurigen Armen zum Himmel empor.

Das ist das Geheimnis von Goethes „Gelegenheitsdichtung“ — das absichtslose Herausquellen des eigenen Lebens. Er will nichts mit dem Dichten — er will nicht dichten, er muß; es dichtet in ihm. Eben deshalb aber leben die Gestalten, die er geschaffen hat; sie haben sein eigen Fleisch und Blut — abgelöst vom Vater wie Kinder, die ein Eigenleben gewonnen haben. Sie besitzen damit eine höhere, ästhetische Wirklichkeit: das Historische an ihnen ist in die reine Form erhoben. Sie sind für sich verständlich — was brauchen wir von Goethe zu wissen, um uns an Iphigenie zu erbauen? Zu diesen Gestalten,

die er so aus sich und seinem Leben heraus zu idealer Wirklichkeit geboren hat, gehört im gewissen Sinne auch der „junge Goethe", den er in „Dichtung und Wahrheit" geschaffen hat und dessen poetische Realität himmelhoch erhaben ist über jeden Versuch tatsächlicher Berichtigung.

Wenn Goethe in dieser Selbstdichtung (es ist im 14. und 16. Buch) das Wesen seines künstlerischen Schaffens mit Beziehung auf Spinozas Philosophie darlegt, da spricht er von der „Entsagung" — nicht von der alltäglichen, bei der der Mensch auf den einen Wunsch nur verzichtet, um einem anderen anheimzufallen, sondern von der des Philosophen, der ein für allemal verzichtet, der sicher und klar über dem Getriebe der eigenen Wünsche steht. Hierin erkennt er sein eigenes Lebensideal: über sich selbst zu stehen, Herr zu bleiben im eigenen Hause, was auch von Leidenschaft, von Lust und Leid darin sich bewegen möge.

> Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
> Befreit der Mensch sich, der sich überwindet —

so wird in den „Geheimnissen" der letzte Sinn aller Religion ausgesprochen. Diese „Entsagung" ist die Kraft, in keine der Beziehungen ganz aufzugehen, mit denen der wechselnde Wille das Selbst zu umschlingen geschäftig ist — niemals dies Selbst in einen seiner Wünsche gänzlich aufgehen zu lassen — niemals das Leben auf Eine Karte zu setzen. So sehen wir Goethe selber das reichbewegte Leben hindurch in zahllosen Verhältnissen, die ihn wohl leidenschaftlich ergreifen und stürmisch bewegen: aber niemals schlagen die Fluten ganz über ihm zusammen. Er selbst bleibt immer noch mehr als die Leidenschaft; nichts bewältigt ihn ganz. Es ist ein Rest in ihm, in den auch die Nächsten nicht zu dringen vermögen: eine Festung, die nie gewonnen wird und von der er schließlich jeden Sturm abschlägt. Das ist es, was — denken wir nur

z. B. an Frau von Stein — nach außen als Egoismus, als Kälte und Unnahbarkeit, als „Olympiertum" erschien.

Nur einer ist ihm ganz nahe gekommen: das war Schiller; nur eines hat ihn ganz gepackt: das war Schillers Verlust. Und eben deshalb versagt an diesem Punkte die erlösende Kraft der Dichtung: diesmal gibt ihm kein Gott, „zu sagen, was er leide". Hilflos bricht er zusammen, er, der Starke. Dann versucht er sich zum Dichten aufzuraffen. Er will den Demetrius vollenden: es geht nicht. Auch die Achilleis, die, vorher begonnen, wohl berufen gewesen wäre, des zu früh hingerafften Freundes Denkmal zu werden, bleibt Fragment. Dies ist stärker als er. Monate vergehen, bis ihm der „Epilog zur Glocke" möglich wird. Dabei ist es geblieben: das größte Erlebnis aller seiner Tage hat keine poetische Verkörperung gefunden, wie sonst alle die kleineren Geschicke seines Lebens.

Aber noch mehr bedeutet diese Entsagung, und das führt uns auf unser Problem zurück. Wenn wir fragen, worauf denn dabei verzichtet werden soll, so ist es nichts anderes als jener, gerade das bedeutende Individuum kennzeichnende Drang, die Grenzen des eigenen Wesens zu sprengen und sich zum Ganzen zu erweitern, jener faustische Trieb, der da ausruft:

> Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
> Will ich mit meinem eignen Selbst genießen,
> Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
> Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,
> Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
> Und wie sie selbst am End' auch ich zerscheitern.

Die Heilung von diesem Drange, alles zu wissen und alles zu genießen, alles in sich hineinzuschlingen — die Heilung davon ist die Lebensweisheit, welche Goethe am eindringlichsten gepredigt hat. Sie bildet den Inhalt der beiden Werke, deren Dichtung sich durch sein ganzes reifes

Alter hindurchgezogen hat und die man gleichmäßig als seine beiden Lebenswerke bezeichnen darf: Faust und Wilhelm Meister. Dabei ist der „Meister“ als Dichtwerk nicht entfernt so glänzend, blendend und zündend, deshalb auch nicht so bekannt und populär wie der „Faust“, doch gerade in Rücksicht auf diese Goethesche Lebensweisheit vielleicht lehrreicher und ergiebiger. Auf ihn möchte ich deshalb Ihre Aufmerksamkeit lenken. Nicht von dem Roman als solchem will ich sprechen, oder von der Stellung, die er in der Weltliteratur für die Geschichte des Romans überhaupt einnimmt, sondern von dem kulturphilosophischen Grundgedanken, der in ihm niedergelegt ist. Freilich hat der Dichter, wie im zweiten Teil des Faust, so auch in den „Wanderjahren“ den einfachen Plan so sehr von Zufällen und Einfällen, von wunderlicher Geheimnistuerei überwuchern lassen, daß dadurch nicht nur der ästhetische Genuß des Ganzen bei aller Schönheit des Einzelnen fraglich geworden, sondern auch das Verständnis des Planes in bedauerlichem Maße verdunkelt ist. Aber gerade in dieser Hinsicht erleuchten und erklären sich beide Lebenswerke gegenseitig zu solcher Deutlichkeit, daß über „der Weisheit letzten Schluß“, der sich in ihnen darstellen will, kein Zweifel bleiben kann.

Die „Wanderjahre“ führen den Nebentitel „oder die Entsagenden“. Was bedeutet hier die Entsagung?

Durch die „Lehrjahre“ haben wir Wilhelm von Abenteuer zu Abenteuer begleitet. Er sucht sich selbst, seine Bildung, seine Bestimmung. Aber auch von ihm gilt, was Faust von sich sagt:

> Ich bin nur durch die Welt gerannt, —
> Ein jed' Gelüst ergriff ich bei den Haaren.

Die Ratschläge Werners, der den Antonio für diesen Tasso bedeutet, hat er verschmäht: im bunten Wechsel hat er Personen, Verhältnisse und Zustände auf sich einwirken

lassen, um in sich selbst nur immer schwankender und verworrener zu werden. Die Fülle der Anregungen, die er in sich aufgenommen, hat sich nicht zur Einheit gestalten können, und während er die Welt im Bilde genießen will, taumelt er selbst in ihr von Irrtum zu Irrtum. So gerät er in den Wirkungskreis jener geheimnisvollen Gesellschaft „bedeutender“ Männer, die in diesem Roman die Rolle der Vorsehung spielt. Hier tönt ihm das harte Wort Jarnos entgegen: „Narrenspossen eure allgemeine Bildung!“ Hier erfährt er, daß der „Meister“ nur gebildet wird in der Beschränkung, daß die Bestimmung des Menschen nur im Beruf zu suchen ist. Entsagen soll er jenem Schwelgen im allgemeinen, im Fühlen und Sehnen — die Welt soll er kennen lernen, die wirkliche Welt, und darin seinen Platz sich suchen durch Arbeit und nützliche Tätigkeit. Wandern soll er, bis er dies gefunden hat — nicht rasten, wo es ihm wohl ist, — nicht genießen: er soll schaffen. Aus der Selbstbespiegelung, aus der weichen Pflege individueller Beziehungen heraus soll er in die harte Wirklichkeit gestellt werden und in tätigen Zusammenhängen seinen Mann stellen.

Nichts anderes lehrt Goethe in der „pädagogischen Provinz“, in die wir mit dem Wanderer geführt werden. Die Phantasie des Romans entwirft das Bild einer Erziehungsanstalt in den größten Dimensionen. Aber die pädagogischen Theorien des 18. Jahrhunderts erfahren hier eine eigene Umgestaltung. Nicht der „Mensch“ im Sinne Rousseaus und der Philanthropisten soll hier gebildet werden, nicht der Pietist, der zugleich der Bürger dieser Welt und der anderen ist, sondern der Mann, der vollkommen ist durch *Beschränkung* und durch *Unterordnung*. Jeder soll nach seiner Anlage zum besonderen Berufe ausgebildet werden, um dadurch in dem planvollen Zusammenhange der gemeinsamen Arbeit das Größte zu leisten.

So erscheint die Berufstätigkeit, in der jeder einzelne seine wahre Bestimmung findet, von einer zweckvollen Gemeinschaft abhängig. Nicht nur die Heranbildung der Jugend, sondern auch die Verwendung der Gereiften wird durch das „Band" bestimmt. Das in seinem Berufe zur vollen Entfaltung gelangte Individuum steht eben damit im Dienste des Ganzen. Es ist eine Organisation der Arbeit, welche die Wanderjahre entwerfen. Sie erinnern dadurch in ihrer romanhaften Form an anspruchsvollere Utopien der gleichzeitigen Literatur. Einzelne andeutende Züge entnehmen sie offenbar dem Leben der „Brüdergemeine". Auch Goethes „Band" spinnt seine Beziehungen weithin über Länder und Völker, es hat seine Wirksamkeit jenseits wie diesseits des Ozeans. Aus den Wanderern werden Auswanderer, und es eröffnen sich weite soziale und wirtschaftliche Perspektiven. Charakteristisch ist dabei für Goethe und für das deutsche Denken seiner Zeit das völlige Zurücktreten der staatlichen Mächte. Die soziale Organisation seines „Bandes" ist eine freie Vereinigung, welche sich über den Planeten spannt, ohne irgendwie innerlich oder auch nur äußerlich an das Staatsleben sich anzuknüpfen: sie kennt weder politische Grenzen noch politische Zusammenhänge.

So ist, wenn wir von den Lehrjahren zu den Wanderjahren fortschreiten, das ästhetische Ideal mit dem praktischen vertauscht. Derselbe Umschwung vollzieht sich bekanntlich im zweiten Teil des Faust. Aus dem Sturm und Drang, aus dem Weltgenuß des ersten Teils rettet der Dichter hier seinen Helden zuerst in die Ruhe ästhetischer Anschauung: „Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben." Faust fährt zu den „Müttern", in das Reich der Ideen, der reinen Formen, und die Ideale der Menschheit, wie die Kunst sie gestaltet hat, steigen empor. In der klassischen Walpurgisnacht, in der „Helena", die sich dem germanischen Faust vermählt, ziehen die Gestalten

der Geschichte an uns vorüber, geisterhafte Schatten von reiner innerlicher Lebenskraft — eine „Phänomenologie des Geistes", geheimnisvoll und andeutungsreich wie die des Philosophen. Aber aus diesem Schattenreich des Anschauens stürzt sich Faust in den heißen Kampf der geschichtlichen Mächte um die Weltherrschaft, und wir sehen ihn enden im gewaltigen Ringen des Menschen gegen die Macht der Natur: dem Meere zwingt er den Boden ab, „auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehen".

So bleibt Faust bis zum Schluß der Herrscher, das eigenmächtige, gewalttätige Individuum, das die magischen Kräfte der Hölle und des Himmels in Bewegung setzt, um zur freien, erlösenden Tätigkeit zu gelangen: in Wilhelm Meisters Wanderjahren ist es das „Band", die Gemeinschaft, der sich der einzelne einordnet, der Zusammenhang praktischer Arbeit, worin die Probleme des Lebens sich lösen. Der Roman stellt das so dar, daß die individuellen Verhältnisse, die in den Lehrjahren angeknüpft worden sind, sich hier in die allgemeine Organisation einflechten; aber das ist nicht nur technisch durch den ästhetischen Zusammenhang beider Teile des Werkes bedingt, sondern es hat den tieferen Sinn, daß diese Gemeinschaft jene persönlichen Beziehungen nicht aufhebt oder zerstört, sondern vielmehr sie verklärt und reinigt, vertieft und befestigt.

Wilhelm Meister ist wie Faust das Werk des Mannes, dem es das Schicksal gönnte, die gewaltigste Wandlung des deutschen Volksgeistes in achtzigjährigem Leben an sich selbst zu erfahren und künstlerisch zu gestalten. Sein „Meister" ist der Typus des Deutschen, der vom 18. in das 19. Jahrhundert herüberschreitet. Vom Puppenspiel zu dem Chirurgen, dem es zuteil wird, den Sohn zu neuem Leben zu erwecken — von den Brettern, die die Welt bedeuten, mitten hinein in die bewegte Welt selbst — aus dem Reich der Gedanken und der Gestalten

in das der Arbeit und der Tat — das ist der Gang, mit dem das „Volk der Dichter und Denker" fortgeschritten ist zur Gründung seiner nationalen Macht. Und was Goethe vorahnend in seinen beiden Lebenswerken gezeichnet hat, ist dasselbe, was Kant und Fichte gefordert haben, wenn sie den Standpunkt der philosophischen Weltansicht aus der theoretischen Vernunft in die praktische verlegen wollten.

Jene Entsagung also, mit der nach Goethe das Individuum sich selbst befreit, ist in ihrem positiven Sinne Tätigkeit. „Im Anfang war die Tat" — so deutet schon im ersten Teil Faust den Sinn des Evangeliums, und des Titanen Scheidewort in der „Pandora" ist: „Des echten Mannes wahre Feier ist die Tat." Deshalb ist auch im Faust die tiefste Lösung des Problems mit den Worten beschlossen:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

Kein edleres Beispiel solcher rastlosen Tätigkeit haben wir als Goethes eigenes Leben; und gerade das ist das Wohltuende und Sympathische dabei, daß diese rastlose Tätigkeit bei ihm keiner von außen aufgezwungenen Nötigung, sondern dem innersten Triebe seiner Natur entspringt. Er ist in unermüdlicher Beschäftigung; schon der riesige Umfang seiner Korrespondenz, sein „Dilettieren" in allen Künsten und Wissenschaften, sein unaufhörliches Sammeln und Aufzeichnen gibt den Beweis davon — von seinen Werken gar nicht zu reden. Man lese z. B. seine Briefe an Schiller von der süddeutschen Reise im Jahre 1797. Überall ist er im „Einhamstern" begriffen, er sammelt für sein Archiv. Er weiß nicht, wozu er's brauchen wird, nicht, ob er's brauchen wird; aber er sammelt; er muß tätig sein, arbeiten, assimilieren. Auch seine Stellung als Minister hat er in diesem Geiste ausgefüllt. Nicht nur als Kurator der Universität Jena,

sondern in allen administrativen Dingen hat er stets im eigensten Sinne „gearbeitet". Jene feine, bis ins Kleinste dringende Darstellung der Weberei, welche in die „Wanderjahre" eingeflochten ist, weist auf solche Anlässe hin. Auf ihn selbst trifft Faust's Wort:

> Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
> So sei es gleich um mich getan.

Fichte hat einmal die Faulheit die Ursünde des Menschen genannt: von dieser Ursünde ist vielleicht kein Mensch je so frei gewesen wie Goethe. In seinem Leben ist kein Raum für Träumen und Müßigsein. Ein bezeichnender Ausdruck dafür ist ein Verschen, zu dem ihn ein Satz Jean Pauls veranlaßte. Bei diesem war irgendwo zu lesen: „Der Mensch hat dritthalb Minuten; eine, zu lächeln, eine, zu seufzen und eine halbe, zu lieben: denn mitten in dieser Minute stirbt er." Unter diesen sentimentalen Unfug schrieb Goethe für seinen Enkel:

> Ihrer sechzig hat die Stunde,
> Über tausend hat der Tag,
> Söhnlein, werde dir die Kunde,
> Was man alles leisten mag.

Auf diese Tätigkeit, und nur auf sie, gründet nun Goethe endlich auch das Recht und das Maß der Eigenexistenz des Individuums im Weltall. Schon sein Prometheus antwortete auf die Frage „Wie vieles ist denn dein?" mit den stolzen Worten:

> Der Kreis, den meine Tätigkeit erfüllt —
> Nichts drunter und nichts drüber.

Dieser Eigenwert des tätigen Individuums ist in der Welt- und Lebensauffassung Goethes immer höher gestiegen. Von jener spinozistischen Alleinheitslehre, die er in dem Hymnus „Natur" sich zu eigen machte, ist er, wie er es selbst nennt, zu einem „Komparativ" fortgeschritten, worin er den wahren Lebensinhalt des Uni-

versums bei den in der Entwicklung ihrer ursprünglichen Anlage tätigen Einzelwesen sucht. Diese nennt er in späterer Zeit gern mit Leibniz „Monaden“ oder mit Aristoteles „Entelechien“. Diese Bezeichnungen deuten darauf hin, daß die Gründe für jene Umwandlung seiner Weltansicht nicht nur in der eigenen gereiften Lebenserfahrung, sondern vor allem in den Studien über die organische Welt lagen, denen er ein so lebhaftes Interesse zugewendet hat. Die Idee seiner morphologischen Untersuchungen, seiner Metamorphose der Pflanzen und der Tiere war doch die, in jedem organischen Wesen die Urform ausfindig zu machen, welche der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Bildungen als tätige, die Umgebung sich assimilierende Kraft zugrunde liegt:

> Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,
> Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild . . .
> Also bestimmt die Gestalt die Lebensweise des Tieres,
> Und die Weise zu leben, sie wirkt auf alle Gestalten
> Mächtig zurück. So zeiget sich fest die geordnete Bildung,
> Welche zum Wechsel sich neigt durch äußerlich wirkende Wesen.

Diese „reine Gestalt“ nennt er „die Entelechie, die nichts aufnimmt, ohne sich's durch eigene Zutat anzueignen“. Auf solchen beruht alles Leben, und in ihrem Zusammenhange deuten sie selbst wieder auf eine letzte, einfachste Urform hin. Vor allem aber ist der Mensch in der Eigenart seines Charakters ein solches ursprüngliches, sich selber stets neu gestaltendes Wesen: „Die Hartnäckigkeit des Individuums und daß der Mensch abschüttelt, was ihm nicht gemäß ist, ist mir ein Beweis, daß so etwas existiere“ (wie die Entelechie).

Auf das Bewußtsein dieser selbsteigenen Tätigkeit gründet nun Goethe auch den Glauben an die Unsterblichkeit; er ist für ihn, wie für Kant, ein Postulat und kein Gegenstand der Erkenntnis. „Der Mensch“, sagt Goethe, „soll an Unsterblichkeit glauben; er hat dazu ein

Recht, es ist seiner Natur gemäß. Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriffe der Tätigkeit. Denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag." Im Munde des Achtzigjährigen welch ein Zeugnis unverwüstlicher, unerschöpflicher Lebenskraft! Er kann deshalb die Fortdauer auch nur als ein Fortwirken denken: „Ich wüßte auch nichts mit der ewigen Seligkeit anzufangen, wenn sie mir nicht neue Aufgaben und neue Schwierigkeiten zu besiegen böte."

Gerade darum aber gilt ihm die Unsterblichkeit nicht als ein jedem von selbst zufallendes Gut, sondern sie hängt am Werte der Tätigkeit. „Wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein." Dementsprechend finden wir bei Goethe im Alter eine ähnliche Vorstellung von einer Rangordnung der Lebewesen wie bei Leibniz; er spricht von Weltseelen und Planetenseelen über dem Menschen, wie unter ihm von Hundeseelen und dergleichen. „Das niedere Weltgesindel", ruft er einmal humorvoll aus, „pflegt sich über die Maßen breit zu machen; es ist ein wahres Monadenpack, womit wir in diesem Planetenwinkel zusammengeraten sind." Und daß der Dichter in gleicher Weise auch Wert und Geschick der Menschenseelen unterscheiden wollte, beweist das Wort der Chorführerin, die den Mägden der Helena zuruft:

> Wer keinen Namen sich erwarb noch Edles will,
> Gehört den Elementen an: — so fahret hin!

Bezeichnend für Goethes sittliche Auffassung ist es dabei, daß die Erhaltung jenes höchsten Gutes, der Persönlichkeit, nicht nur vom Erfolg der Tätigkeit, sondern auch von ihrer Gesinnung abhängig gedacht wird:

> Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person.

Fassen wir alles zusammen, so ist das Prinzip, von dem aus Goethe Welt und Menschenleben betrachtet, nichts anderes als das Bewußtsein des tätigen Einzelwesens im gesetzmäßigen Zusammenhange der Dinge, wie es in dem oft zitierten „orphischen Urwort“ vom „Dämon“ ausgesprochen ist:

> Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
> Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
> Bist alsobald und fort und fort gediehen
> Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
> So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen:
> So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
> Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
> Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Wenn aber so das Individuum, seines Rechts und seines Wertes sich bewußt, mit seiner Eigenart von der Welt um sich nur das aufzunehmen vermag, was es durch seine Tätigkeit in sein eigenes Wesen verwandelt, so sehen wir es doch in seinen höchsten, in den schöpferischen Tätigkeiten sich über sich selber hinaus steigern; auf den Höhepunkten des Lebens wird das Individuum zur Gattung, wird die Monade zur Welt. Alle wahrhaft erzeugenden Tätigkeiten des menschlichen Geistes, jeder neue Lichtblick des erkennenden Gedankens, jedes ursprüngliche Erlebnis im Fühlen und Anschauen, jede schöpferische Kraft des Gestaltens, enthalten ein Abstreifen des Persönlichen, des Individuellen; in ihnen allen ist der einzelne mehr als er selbst, lebt in ihm, übergreifend, das Ganze. Die höchste Steigerung der Persönlichkeit ist ihr Ende. „Dein Wesen stampfe nieder“ — so wird dem Faust zugerufen, der die dunkle Fahrt zu der Welt der reinen Formen unternehmen will. Hier gilt es noch einmal, im höheren Sinne: „Sich aufzugeben ist Genuß.“ Und ebenso ist im organischen Leben der höchste Moment des Einzeldaseins jene schöpferische Steigerung, durch die es sich

zur Gattung erhebt. Diese Unsterblichkeit des Individuums durch seine Verwandlung in die Idee hat Platon in der herrlichsten seiner Dichtungen, im „Symposion", gelehrt: Goethe hat denselben Gedanken mit weihevoller Symbolik zum Ausdruck gebracht in dem tiefsinnigen Gedichte an den Nachtschmetterling, das im westöstlichen Diwan steht unter dem Titel „Selige Sehnsucht":

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet:
Das Lebend'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet. —

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Überfällt dich fremde Fühlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfangen
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt, —
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du, Schmetterling, verbrannt. —

Und solang' du das nicht hast,
Dieses „Stirb und werde!"
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance.

Wir sind längst gewohnt, in dem größten Werke unserer deutschen Literatur den allgemein menschlichen Sinn in erster Linie aufzufassen. Wir sehen in Faust und seinem Geschick den strebenden, ringenden, irrenden, sündigenden und zuletzt erlösten Menschen. Aber dies Typische in seinem Wesen und Erleben ist nun vom Dichter mit der wunderbarsten Kunst der Individualisierung und anschaulichen Gestaltung dargestellt. Schon in den Charakteren ist es leicht, die individuellen Züge wiederzuerkennen, wenn man nur nicht beim Dichter sucht, was er niemals bringt: Photographien, direkte Abklätsche des Wirklichen. Wer eine Ahnung von dem Walten der dichterischen Phantasie hat, der weiß, wie wenig das Einzelne darin standhält, wie sich das Mannigfaltige des Erlebten ineinanderwebt, wie das Mögliche verwirklicht, das Wirkliche zu Ende gedacht wird. So mischen sich in den Menschen des Faust, vor allem im Gegensatze von Faust und Mephisto, Goethe selbst, Merk, Herder, so mag es manchen Typus des Wagner unter Goethes Freunden gegeben haben, so schwimmen die Frankfurter Jugendliebe und Friederike in der Gestalt Gretchens zusammen. Ähnlich ist es mit der landschaftlichen Szenerie. Auch hier hat man an dem Spaziergang des Ostertages

leicht die Gegend der Frankfurter Heimat erkannt, durchsetzt mit Hindeutungen auf die Gelehrtenstadt Wittenberg und mit einzelnen Zügen des Thüringer Berglandes; Auerbachs Keller in Leipzig ist mit Namen aufgeführt. Merkwürdig aber ist es, wie wenig die Erklärer die erste tragische Stätte erkannt zu haben scheinen, an welche Fausts Weltfahrt führt. Gretchens Heimat, die enge Stadt dicht um den alten Dom gedrängt, der rinnende Brunnen auf der Straße, die Soldatenbesatzung, die Gärten und Häuschen vor dem Tor, wo auch der kleine Bürger seine Erholung auf eigenem Boden findet, — das alles ist unverkennbar Straßburg.

Von besonderer Bedeutsamkeit aber zeigt sich diese individualisierende Anschaulichkeit in dem historischen Kolorit der Dichtung, das freilich in ihrer schließlichen Gesamtgestaltung einigermaßen verwischt erscheinen kann, dafür aber dem ursprünglichen Entwurf um so lebhafter aufgeprägt ist. Auch hierin verfolgt der Dichter nicht etwa einen geschichtlichen Zweck, er will nicht das Historische als solches darstellen, sondern es handelt sich mehr um die unwillkürliche Übernahme einer geschichtlichen Stimmung, der Stimmung der Renaissance. Denn mögen auch die Wurzeln der Faustsage teilweise weiter zurückreichen, so stammen doch ihre wesentlichen Züge, die uns alle im tiefsten ergreifen, erst aus der Renaissance; aus ihrem innersten Drang ist die Sage geboren, sie gibt ihrem ganzen Wesen den schärfsten und deutlichsten Ausdruck. So ist ihre Weltanschauung auch der Grundton des Goetheschen Faust geworden. Der Dichter hat ohne große und kleine Sonderkenntnisse aus seinem kongenialen Erleben heraus diesen Ton wunderbar getroffen. Er ist als Dichter der rückwärts schauende Prophet. Daher steckt vor allem in dem Urfaust eine Fülle von Beziehungen zu der Philosophie der Renaissance; für ihre einzelnen Richtungen und Bestrebungen sind hier geradezu die glück-

lichsten Formeln geprägt, und man darf sagen, daß, wenn man die Philosophie dieser Zeit in großen Zügen charakterisieren will, man geradezu nichts Besseres dafür finden kann, als die Schlagworte aus Goethes Faust.

Die Renaissance, ihr Wesen und ihr Wert sind heute wieder einmal ein umstrittenes Problem geworden. Ihre kunstgeschichtliche und vor allem ihre kulturgeschichtliche Bedeutung wird in unseren Tagen von den verschiedensten Seiten her neu diskutiert. Die seit der Zeit des deutschen Neuhumanismus üblich gewordene Auffassung scheint zum Teil in Frage gestellt, und diese Probleme werden um so akuter, als es sich um das Zeitalter handelt, welches religionsgeschichtlich den Ursprung der konfessionellen Scheidung enthält, unter der wir alle leiden und die den Jammer unserer nationalen Geschichte ausmacht — gerade am meisten vielleicht über den Höhepunkt der Gründung des Reiches hinaus. Wollen wir dieser Zeit unparteiisch und rein historisch gerecht werden, so müssen wir sie universalhistorisch betrachten, und gerade dann erweist sie sich als eines der bedeutsamsten Zeitalter, worauf menschliche Erinnerung bisher zurückblickt. Es ist eine große Gesamterfahrung, welche die Menschheit gemacht hat und worin die charakteristischen Bestimmungen, mit denen wir das Wesen der historischen Entwicklung überhaupt philosophisch verstehen müssen, gewissermaßen handgreiflich zutage liegen.

Wenn wir von einer Geschichte der Menschheit reden, so dürfen wir nicht verkennen, daß ihre Anfänge und Ansatzpunkte zerstreut in dem Eigenleben der einzelnen Völker zu suchen sind, und daß der Zug des Weltgeschichtlichen in den großen Vorgängen besteht, womit diese Völker erst in engeren, dann in immer weiteren Kreisen sich zu einheitlichen Gebilden des geistigen Gesamtlebens miteinander verbinden. Die Vereinheitlichung der Völker zu einer gemeinsamen menschlichen Kultur, das ist die

Geschichte der Gattung. Darum bildet die große Epoche in der Weltgeschichte die Mittelmeerkultur, die innerlich durch griechische Kunst und Wissenschaft beherrscht, äußerlich durch die mächtige Gestaltung des Römerreichs zusammengehalten, im Christentum ihr reifes Ergebnis für alle Folgezeit hervorgebracht hat. Wir sind heute gewohnt, uns bewußt zu sein, daß diese Mittelmeerkultur bereits in den größeren Zusammenhang einer atlantischen Kultur eingetreten ist, und wir ahnen gerade in den Bewegungen unserer Tage den Fortschritt zu einer noch allgemeineren, den ganzen Planeten umspannenden Lebensgemeinschaft der Völker, so sehr die Erfahrung uns lehrt, welche Schwierigkeiten der Erfüllung dieses Ideals in der hartnäckigen Eigenart und der gewollten Verständnislosigkeit der Rassen füreinander entgegenstehen.

Dieser ganze weltgeschichtliche Vorgang der kulturellen Vereinheitlichung vollzieht sich durch die Macht der Tradition, durch das Hineinwachsen neuer Volkskräfte in die schon bestehende Gemeinschaft des geistigen Lebens. Die Ergebnisse der geschichtlichen Bewegung setzen sich so in der Gattung, wie es die Apperzeptionsprozesse in der individuellen Psyche zeigen, zu festen Gebilden an und bestimmen die Arbeit auch derjenigen Stämme, welche mit der ungebrochenen Kraft ihres Naturells in diesen gemeinsamen Entwicklungsgang eintreten. Aber die Tradition erzieht nicht nur, — sie erstickt auch die Eigenart und die Besonderheit derjenigen, die ihre geistige Gewalt erleiden: und unausbleiblich kommen Zeiten, in denen die so gehemmte und gar unterdrückte Natur sich gegen die Last der erzieherischen Tradition mit leidenschaftlicher Urgewalt auflehnt und im Kampfe dagegen hervorbricht. Diesen Vorgang zeigt das Zeitalter der Renaissance in typischer und großartiger Konzentration: es stellt ein Gesamterlebnis der historischen Menschheit dar, eine Erfahrung im größten Stil. Was in kleineren Wendungen

und Wandlungen auf den einzelnen Gebieten und in der Entwicklung einzelner Völker oder Individuen sich an solchen Auflehnungen der Natur gegen die Tradition einstellt und schließlich auch da den Nerv der kleinen Fortschritte bildet, die das Gesamtleben ruckweise erfährt, das kommt hier in größten Dimensionen als das Ringen einer ganzen Zeit im gesamten Umkreise des europäischen Kulturlebens zutage. Denn der Eintritt in die Mittelmeerkultur hat in der Tat von den germanischen und romanischen Völkern jene Opfer an innerer Eigenart verlangt, ohne die eben die Segnungen der erzieherischen Tradition nicht möglich sind. Bedenken wir nur, daß die Germanen diese Übernahme der Trägerschaft für die welthistorische Tradition durch nichts Geringeres erkaufen mußten, als durch das Opfer ihrer Religion! Durch die ganze lange Zeit, während der diese jungen Völker in die Lehre der Kirche gingen, um von ihr aus den tieferen Gehalt der antiken Kultur Schritt für Schritt zu erwerben, sehen wir mit diesen Lehrformeln das innere Wesen der Völker ringen; hie und da kommt es schüchtern zum Durchbruch, hie und da tönt es uns in zart elegischem Ton entgegen, — und nun auf einmal, da die Zeit erfüllt ist, bricht es mit leidenschaftlicher Energie im Kampfe gegen die einengenden Formen der Schulweisheit siegreich hervor. Die wahre Wiedergeburt, die diese Zeit erlebt, ist die des Genius der Völker selbst, der, in langer und oft öder Lehre reif geworden, nun die Fesseln der Schule sprengt und in freier Eigentätigkeit sich selbst auszuleben den Mut hat. Der Mensch der Renaissance macht den Eindruck dessen, was man in der Sprache des akademischen Lebens den Mulus nennt, des der Schule entronnenen, ihrer Fesseln fröhlich entledigten Jünglings, der nun, des bisherigen Lernens satt, in die Welt hinausstürmt auf freien Pfaden, an deren Ende ihm die Phantasie das Land der Verheißung vorzaubert.

Deshalb ist der Überdruß an der Schule und an ihrer Buchweisheit das erste charakteristische Merkmal in der Stimmung der Renaissance:

> Habe nun, ach, Philosophie,
> Juristerei und Medizin
> Und leider auch Theologie
> Durchaus studiert mit heißem Bemüh'n.
> Da steh' ich nun, ich armer Tor,
> Und bin so klug als wie zuvor.

Dies Gefühl der Ergebnislosigkeit, eine bekannte Täuschung, mit der die meisten Schüler die Lehre verlassen, dieser Ekel an den immer wiedergekäuten Früchten der Schulweisheit, diese Verzweiflung an einem inhaltlich befriedigenden Ertrage aller dieser Mühe war in der Renaissance die Grundstimmung gegen die scholastische Wissenschaft, in der man aufgewachsen war. Ihre Methode bestand ja gerade darin, irgendeine überlieferte Lehre in ihre Teile, in die einzelnen Sätze zu zerlegen, die Frage nach deren Richtigkeit durch Aufzählung der Autoritäten dafür und dawider in Fluß zu bringen und in der Wiederholung und formalen Prüfung der Beweise und Widerlegungen den Scharfsinn zu üben. Das Gefühl, daß dabei nichts Neues herauskomme, daß man mit diesen Methoden des Syllogismus immer nur wieder das Alte neu darstellen und durcheinander schieben, vielleicht klarer und deutlicher machen, niemals aber um wahrhaft neuen Gehalt bereichern könne, dieses tiefe Gefühl der Unbefriedigung tritt uns mit gleicher Heftigkeit bei allen bedeutenden Begründern der neueren Philosophie entgegen: bei dem Spanier Vives, bei dem Italiener Bruno, bei dem Engländer Bacon, bei dem Franzosen Descartes. Und so breitet sich eine skeptische Stimmung aus, jenes verzweifelnde Gefühl:

> Und sehe, daß wir nichts wissen können, —
> Das will mir schier das Herz verbrennen.

In zahlreichen Formen, zum Teil bestimmt durch verwandte Erzeugnisse der antiken Literatur, tritt uns dieser Skeptizismus der Renaissance entgegen: am geistreichsten in der spielenden Feinheit der Kritik und mit der liebenswürdigen Freiheit des überlegenen Geistes bei Michel de Montaigne, — am eindrucksvollsten vielleicht in dem kleinen Büchlein des Provençalen François Sanchez „Über die erste wichtigste und allgemeinste Wissenschaft davon, daß wir nichts wissen". Hier werden alle brennenden Fragen der Zeit in dialogischer Form zwischen Lehrer und Schüler verhandelt, und jedes Kapitel endet wie das ganze Buch mit einem großen Fragezeichen: „Also du weißt es nicht?" „Nein". „Nun, ich auch nicht. Was?"

Der überlebten Gelehrsamkeit gegenüber ist der Drang nach freier, ursprünglicher und natürlicher Entfaltung die positive Leidenschaft der Renaissance. Schauen und Leben, das ist die Parole, und der Unmittelbarkeit im inneren und äußeren Dasein gilt die Sehnsucht der Zeit. Der Gegenstand aber, auf den sich beides gleichmäßig richtet, ist die Natur: sie soll im Schauen ergründet und im Mitgenießen erlebt werden.

Daher wendet sich in der Renaissance der Überdruß an dem scholastischen Wissen überall gegen dessen begriffliche Form, gegen die Wortweisheit und die Spitzfindigkeit des Grübelns. „Zu den Sachen" lautet der Ruf, der an allen Ecken und Enden erschallt, und wenn man die Geheimnisse der Natur mit den Begriffen und Schlüssen nicht ergründet hat, so soll nun ein andächtiges und sehnsüchtiges Schauen dem heißen Drange Genüge tun:

O säh'st du, voller Mondenschein,
Zum letzten Mal auf meine Pein,
Den ich so manche Mitternacht
An meinem Pult herangewacht!

Dann über Büchern und Papier
Trübsel'ger Freund, erschienst du mir.
Ach, könnt' ich doch auf Bergeshöh'n
In deinem lieben Lichte geh'n,
Um Bergeshöhle mit Geistern schweben,
Auf Wiesen in deinem Dämmer weben,
Von allem Wissensqualm entladen,
In deinem Tau gesund mich baden!

Aus der Enge des begrifflichen Schülerlebens strebt die Philosophie auf den Flügeln der Phantasie in die Natur hinaus, um sie als Ganzes unmittelbar zu erfassen. Nicht mehr aus den Büchern, aus den überlieferten Gedankenformen soll die neue Erkenntnis wachsen, aber auch noch nicht aus der mühsamen Arbeit am Einzelnen: weder die abstrakten Begriffe genügen ihr, noch die kleinen Hilfsmittel der einzelnen Forschung:

Ihr Instrumente freilich spottet mein
Mit Rad und Kämmen, Walz und Bügel.
Ich stand am Tor, ihr solltet Schlüssel sein;
Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.

Die Phantasie, mit der das Geheimnis der Natur lebendig ergriffen werden soll, schwelgt im Ganzen. Sie umspannt mit mächtigem Zuge die Unendlichkeit des Weltalls. Aus dieser ästhetischen Stimmung heraus sind die wertvollsten Ergebnisse der Naturerkenntnis in der Renaissance erwachsen. Die altgriechische Vorstellung, daß die Schönheit des Universums in der Einfachheit und Geschlossenheit seiner mathematischen Ordnung und Bewegung bestehe, hat die Grundlage für die Lehre des Kopernikus gebildet, und die gewaltige Umwälzung, die unsere ganze Weltvorstellung durch deren siegreiche Ausbreitung gefunden hat, besitzt ihren wertvollsten Sinn in dieser Erweiterung des Anschauens in die Unendlichkeit der Welten.

Vor allem sind es die italienischen Naturphilosophen, ein Patrizzi, ein Giordano Bruno, die jenen Gedanken des deutschen Astronomen mit Hilfe neuplatonischer Vorstellungen zu Ende gedichtet und damit die neue Weltvorstellung begründet haben. In dieser aber steckt namentlich ein neues Moment, das über die antike und die mittelalterliche Weltanschauung gleichmäßig hinausgeführt hat: es ist die Vorstellung von der wesenhaften Gleichartigkeit des Universums in allen seinen Teilen. Jener große Wertunterschied von Himmel und Erde, die Herabwürdigung des Irdischen als des Wechselvollen und Unvollkommenen gegenüber der ewig-gleichen Vollkommenheit der Gestirnbewegungen, die Meinung, daß ebenso diese Welt unter dem Monde aus schlechterem Stoff bestehen müsse als die ätherischen Sphären des Himmels, — alles dies stürzte mit einem Male zusammen, und die Beschränktheit der Weltvorstellung, die unsere Erde als den Mittelpunkt einer geschlossenen Kugel dachte, fiel dahin mit allen ihren Folgerungen in bezug auf die Stellung des Menschen. Ein schönheitstrunkener Pantheismus ergriff die Geister des 16. Jahrhunderts: er ist die Vorform, aus der sich die moderne Naturforschung mit ihrer vollkommen neuen mathematischen Begriffsarbeit erst seit Galilei herausgearbeitet hat. Die Nüchternheit der mechanischen Theorie hat erst später die ästhetische Phantasie abgelöst, in der die schöpferischen Geister der Renaissance das Ganze der Welt mit Einem Blicke zu erschauen hofften. Sie alle standen unter dem Zeichen des Makrokosmus:

> Wie alles sich zum Ganzen webt,
> Eins in dem Andern wirkt und lebt,
> Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
> Und sich die goldenen Eimer reichen,
> Mit segenduftenden Schwingen
> Vom Himmel durch die Erde dringen,
> Harmonisch all das All durchklingen!
> Welch Schauspiel!

Doch der Goethe'sche Faust fährt unmittelbar aus diesem Entzücken heraus schmerzlich fort:

> Aber ach, ein Schauspiel nur!
> Wo fass' ich dich, unendliche Natur?

Dem Renaissancemenschen genügt dies trunkene Schauen nicht: er will leben, genießen, herrschen, schaffen. Er fühlt eine mächtige Expansionskraft in sich, eine ebenfalls von der Phantasie getragene Sehnsucht nach großer und weiter Betätigung. Das hängt geschichtlich mit der rapiden Erweiterung zusammen, die das Dasein der europäischen Völker seit den Zeiten der Kreuzzüge erfahren hatte, und zugleich mit jenen bedeutsamen geographischen Entdeckungen, die den europäischen Kulturmenschen weit über die bisherige Bühne seiner Geschichte in völlig neue Zonen führten und ihn auf der ganzen Oberfläche des Planeten heimisch zu machen begannen. Die neuen und gesteigerten Beziehungen zum Orient, die Entdeckung Amerikas und die Öffnung des Stillen Ozeans, das alles wirkte als ein exotischer Zauber auf die Phantasie, von dem wir uns nur noch eine schwache Vorstellung machen können und vielleicht einen geringen Nachklang in dem Reiz der kolonialen Bestrebungen der letzten Jahrzehnte erlebt haben. Für die Menschen des 15. und 16. Jahrhunderts kam diese Ausweitung ihrer Lebenslinien wie eine plötzliche Offenbarung, die sie von neuen und unerhörten Gestaltungen des Lebens, von einer wunderbaren Ausbreitung der Menschenherrschaft auf der Erde träumen ließ. Goethes „Erdgeist" glaubten sie unmittelbar am sausenden Webstuhl der Zeit schaffen zu sehen, und heißer Drang ergriff sie, in großen Verhältnissen daran mitzuwirken. Und schon waren der bedeutsamen Erfindungen genug, die solche Herrschaft des Menschen zu fördern sich anschickten. Die Uhr, der Kompaß waren da und halfen den kühnen Seefahrern auf ihren abenteuerlichen Wegen,

das Schießpulver war die mächtige Waffe, die nicht nur daheim mit den militärischen Verhältnissen auch die politischen und sozialen Zustände umzugestalten begann, sondern auch in den fernen Ländern die Besiegung und Unterwerfung der eingeborenen Völker leicht machte. Die Buchdruckerkunst endlich gewährte eine ungeahnte Beschleunigung und Ausbreitung des Gedankenaustausches, eine rapide Vereinheitlichung und gewaltige Ausdehnung des geistigen Lebens. So verstehen wir, wie in den Menschen jener Zeit Riesenpläne emporschossen, exotischen Pflanzen gleich, kühne und wunderliche Gedanken von der Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft und aller ihrer Lebensverhältnisse, auf schlanken gebrechlichen Stielen seltsame Blumen.

Mehr als eine der wissenschaftlichen Taten jener Zeit bezeichnet sich selbst als die große Erneuerung. Instauratio magna ist der Titel, den Campanella ebenso wie Bacon seinem Werke gegeben hat, und gemeinsam ist ihr Sinn darauf gerichtet, durch ein Wissen, das alle diese neuen Hilfsmittel methodisch verwenden möchte, nun erst mit vollem Bewußtsein die Herrschaft des Menschen über die Natur zu stärken, zu befestigen, auszubreiten. Das Regnum hominis ist das Ziel aller dieser sehnsüchtigen Bestrebungen. Selbst ein so nüchterner Mann wie Bacon hat uns das Fragment einer Utopie hinterlassen, seine Nova Atlantis, worin er Luftschlösser von all den unerhörten Erfindungen aufführt, die dort in einem eigenen Laboratorium, im Hause Salomonis, systematisch gemacht werden. In Mikroskop und Teleskop, in Mikrophon und Telephon, in Dampfschiffen und Flugmaschinen entwirft er sozusagen das Programm für unsere heutige Technik; er traut der Chemie zu, durch zweckmäßige Verarbeitung der Stoffe die Ernährung des Menschen zu vereinfachen, Krankheiten zu verhüten und zu vertreiben, das Leben zu verlängern. Er hofft selbst in den verschiedenen Formen des Per-

petuum mobile, die sein kluges Inselvölkchen erfunden hat, mühelos der Natur unerschöpfliche Kraftquellen abzugewinnen. Ähnlich dem englischen Kanzler hat der italienische Dominikanermönch Campanella in seinem Sonnenstaat das Idealbild menschlicher Kultur entworfen, die durch geschickte Ausnutzung der Naturkräfte und durch eine von der Wissenschaft geleitete Ordnung der sozialen Verhältnisse den Menschen in weitester Ausdehnung bei geringer Mühe ein behagliches Leben mit dem Genuß geistiger Freuden gewähren wird: ein vierstündiger Arbeitstag soll einem jeden den Genuß aller materiellen und geistigen Güter des gemeinsamen Lebens möglich machen.

Wo solche Hoffnungen den Menschen erfüllen, wo er aus den engen Schranken seines Lebens in eine so weite, großartige Gesamttätigkeit hinaussieht und hinausringt, da können wir uns nicht wundern, wenn diese Neuerungssucht sich in großsprecherischen Verheißungen äußert und in abenteuerlichen Lebensgängen ihren Ausdruck findet. Wie den Menschen der Renaissance, selbst ihren ernsten Philosophen, gerade eben z. B. Bacon und Campanella, etwas Großsprecherisches, man möchte beinahe sagen, etwas Renommistisches beiwohnt, so neigen sie auch alle zu ungewöhnlicher, von der Phantasie gehetzter, unsteter Lebensführung. In Faust's Weltfahrt sind diese Motive, wie schon in der Sage, auch von Goethe glücklich zur Darstellung gebracht; wie Mephisto den Gelehrten, den seine Bücherwelt wie die Enge des Kerkers drückt, in die Freiheit des Lebens, in den Genuß der weiten Welt hinauslockt und als der Diener des Erdgeistes, den er anfangs darstellt, seinen Zaubermantel ausbreitet, um Faust in die Weite des Genusses und der Betätigung hinauszuführen, so sehen wir gerade die bevorzugten Geister der Renaissance häufig in abenteuerndem Leben ihre beste Kraft zersplittern und zerwühlen. Wer dächte dabei nicht

an den unglücklichen Giordano Bruno, der so durch Europa geirrt ist, gehetzt von seinen Verfolgern, aber ebenso von innerer Unruhe und unstetem Triebe. Nachdem er früh das Ordensgewand des Dominikaners abgeworfen hat, wandert er durch Italien und Südfrankreich, sucht vergebens in dem calvinistischen Genf eine Unterkunft, lehrt dann zeitweilig an der Pariser Universität, erntet am Londoner Hofe und in den gelehrten Kreisen von Oxford Ruhm und Bewunderung, sucht in Marburg, in Wittenberg, in Prag, in Helmstedt eine Stätte an deutschen Universitäten, zieht den Verlegern nach, die kühn genug sind, seine des Verbots sicheren Schriften zu drucken, folgt endlich den Lockrufen eines Edelmanns, der von ihm in die Geheimnisse der schwarzen Kunst eingeweiht zu werden hofft, und wird von diesem der Inquisition ausgeliefert, die ihn schließlich in Rom verbrennen läßt. — Und neben ihm sein Ordensbruder, der vorhin genannte Campanella! Auch er wird früh verfolgt, weil er die Theologie kenne, noch ohne sie gelernt zu haben. Auch er flüchtet, aber auf ihm liegt wesentlich der Verdacht, welchen er durch seine renommistischen Verkündigungen von den hohen Aufgaben und den unerhörten Neuerungen, die von der Wissenschaft ausgehen sollen, auf sich gelenkt hat. So ist es erklärlich, daß dieser Verteidiger der päpstlichen Universalherrschaft und des Primates der spanischen Monarchie von der spanischen Inquisition verfolgt, gefoltert, mehr als ein Vierteljahrhundert in Kerker und Haft gehalten wird. Endlich befreit, sieht er sich bald neuen Verfolgungen ausgesetzt und entrinnt ihnen mühsam, indem er auf dem Boden Frankreichs bei Gassendi, dem geistvoll skeptischen Priester, der den Bestrebungen der neuen Wissenschaft zugetan war, ein Asyl und unter dem Schutze Richelieus endlich die Muße zur Herausgabe seiner Werke findet, bei der ihn der Tod überrascht.

Noch abenteuerlicher und charakteristischer für seine

Zeit ist die Weltfahrt eines Deutschen, dessen Geschicke vielleicht den einzelnen Zügen der Faustsage nicht fern stehen: Agrippa von Nettesheim. Ein Kölner von Geburt, studierte er Juristerei und Medizin und fiel in Paris unter eine Gesellschaft junger lebenshungriger Leute, mit denen er an der abenteuerlichen Einnahme eines Schlosses in Katalonien sich beteiligte. Bald aber trennte er sich von diesen Gesellen und hielt in Dole Vorlesungen über Reuchlin und seine Kunst des wundertätigen Wortes, wanderte dann nach London und Köln, nahm seine Studien in Würzburg wieder auf. Plötzlich taucht er in Trient und Verona als Offizier bei einem Geleitzuge zum Konzil von Pisa auf. Nach einem längeren Aufenthalte in Pavia bewarb er sich im Jahre 1517 in Metz um die Stelle als Syndikus und Orator der Stadt und hat in ihr bei Gelegenheit eines Rechtsfalls mutig und erfolgreich gegen Hexenverfolgung und Tortur gewirkt. In derselben Stadt verlor er seine erste Frau, die getreulich seine Wanderungen mitgemacht hatte. Dann zog er nach Köln, wo er mit Ulrich von Hutten zusammentraf, weiter nach Lyon, nach Antwerpen, wo ihm eine zweite Frau starb, nach Bonn und schließlich nach Grenoble, wo er im Jahre 1535 gestorben ist. Diesen Streifzügen seines Lebens, die ihn unruhig durch die Länder geführt haben, entspricht auch sein geistiges Suchen nach einer festen Stätte wissenschaftlicher Einsicht. Aber auch hierin ist er ruhelos umhergeirrt, und während er in bewunderungswürdiger Weise bei all diesem vielbewegten Wanderleben sich eine Gelehrsamkeit auf allen Gebieten des Wissens aneignete, über die schon seine Zeitgenossen gestaunt haben, war er doch im tiefsten Sinne unbefriedigt; er durchschaute die Lückenhaftigkeit und Unsicherheit dieses zusammengelesenen Wissens so gut wie nur irgendeiner, und in seiner Schrift „über die Ungewißheit und Eitelkeit der Wissenschaften“ hat er mit rücksichtsloser Schärfe die skeptische Zersetzung

dieses seines eigenen geistigen Schatzes vollzogen. Es kommt hinzu, daß die Not, mit der er sein Leben lang für sich und die Seinen zu ringen hatte, doch die Stimmung seines mutigen und lebensdurstigen Herzens gedrückt und getrübt hat; und was er in seinem Wanderleben von menschlichen Dingen, von öffentlichen und persönlichen Verhältnissen gesehen hatte, das entsprach seinen idealen Anforderungen so wenig, daß sich die Züge der Zeit bei ihm in düsteren Farben malten. Von diesem selben ringenden und leidenschaftlichen Geschlecht, aus dem Hutten jenes berühmte „Es ist eine Lust zu leben" jubelte, gibt Agrippa die pessimistische Seite zu erkennen, das Unglück der Unfertigkeit, der Geteiltheit und der Zerrissenheit. Am schmerzlichsten ist diese Verzweiflung für ihn da, wo er sich sogar von der Unzulänglichkeit desjenigen überzeugen muß, worin er mit immer erneuten Versuchen die Lösung seiner Zweifel und die Erlösung von der Not des Lebens zu finden hoffte, der magischen Kunst. Denn auf ihn trifft völlig der Schluß der Klage zu, mit der Goethes Faust den großen Monolog eröffnet:

> Auch hab' ich weder Gut noch Geld
> Noch Ehr' und Herrlichkeit der Welt.
> Es möchte kein Hund so länger leben:
> D'rum hab' ich mich der Magie ergeben.

Agrippas Schrift über die Geheimwissenschaft (De occulta philosophia) ist nur eines von den vielen, aber wohl das bezeichnendste und lehrreichste unter den Büchern, die sich in dieser wunderlichen Zeit mit der Magie beschäftigt haben. Diese Bestrebungen bilden ein eigenes Gegenstück zu der Entfaltung verstandesmäßiger Klarheit und scharfer Kritik, womit sich das Denken der Renaissance der kirchlichen Tradition gegenüberstellte, und man ist leicht verwundert, wie dieselben Männer, die dem Glauben so kühne Skepsis entgegenbringen, gegen all den Aberglauben ge-

heimer Überlieferung so wenig Widerstandsfähigkeit zeigen. Allein diese Herrschaft der Magie wurzelt nicht nur in der langen, aus der Stoa und dem Neuplatonismus stammenden Tradition, sondern in der phantasievollen Betrachtung des Universallebens. Aus der alten Weltvorstellung war der Glaube an die bestimmende Macht der Gestirne über das irdische Leben bestehen geblieben: sie galten als die leitenden Intelligenzen, als die Herren des Geisterlebens, worin der magische Idealismus der Neuplatoniker den allwaltenden Weltzusammenhang sich umgedeutet hatte. Dem Menschen aber, der von der ungezügelten Ahnung erfüllt war, daß er zur Herrschaft über die Natur berufen sei, ihm sollte die Macht gegeben sein, durch geheimnisvolle Formeln, durch die Wunder des Wortes Herr und Meister selbst über die höheren und mächtigeren Geister zu werden. Eine verborgene Gesetzmäßigkeit sollte hinter der tageshellen Wirklichkeit stecken, Ordnungen der Herrschaft zwischen den waltenden Geistern, göttlicher und teuflischer Art, und die Beschwörungen mystischer Formeln galten als die geistige Kraft, mit deren Kenntnis der Mensch die geheimnisvollen Mächte in seinen Dienst zu stellen vermöchte. Wie Goethe in der Gestalt und der Rolle des Mephistopheles diese Motive verwendet hat, ist einem jeden bekannt: gerade hierin tritt uns das geteilte und mit sich selber ringende Wesen der Renaissance bei ihm besonders deutlich entgegen. „Die Hölle auch hat ihre Rechte".

Auch die greifbarste Auszweigung, welche die Magie zu Faust's Zeiten in ihren medizinischen Konsequenzen erfahren hat, fehlt bei Goethe nicht. Die Magie im kleinen, die mit geheimnisvollen Mitteln die Schäden des menschlichen Leibes heilen will, nahm in den Bestrebungen der Zeit einen breiten Raum ein: Paracelsus ist ihr bekannter Prophet. Der Stein der Weisen, dessen Besitz alle Geister in den Bann des Menschen zwingen,

der die andern Metalle in Gold verwandeln lehren soll, der den Menschen reicher und mächtig macht in der offenbaren, wie in der geheimen Welt, — er soll auch die Kraft verleihen, alle Krankheiten zu heilen, die schädlichen Geister, die der gesunden Entfaltung des individuellen Lebensgeistes entgegenwirken, zu vertreiben und fernzuhalten. So erscheint auch der Goethesche Faust mit seinem Vater als einer der Quacksalber, die mit allerlei Tinkturen und Salben, „mit höllischen Latwergen" die Pest zum Unsegen des Volkes zu bekämpfen gesucht hatten:

> Da ward ein roter Leu, ein kühner Freier,
> Im lauen Bad der Lilie vermählt
> Und beide dann mit offnem Flammenfeuer
> Aus einem Brautgemach ins andere gequält.
> Erschien darauf mit bunten Farben
> Die junge Königin im Glas, —
> Hier war die Arzenei; die Patienten starben,
> Und niemand fragte, wer genas.

So bunt und mannigfaltig spiegelt sich die Weltanschauung der Renaissance in dem Goetheschen Faust: was die Philosophen gedacht und gewollt, tritt uns in anschaulichen Bildern entgegen, und fast vollständig sind alle bedeutsamen Züge der Zeit in der Dichtung lebendig vertreten. Was wir vermissen, ist merkwürdigerweise wesentlich nur Eines: das ist die religiöse Inbrunst der Reformation. Was Faust bei der Katechisation als seine gefühlstiefe Überzeugung ausspricht, kann doch gerade in dieser Hinsicht nicht als Wiedergabe der historischen Stimmung angesehen werden. Es entspricht zwar dem Grundzuge der Mystik, der schließlich auch die Reformation aus sich herausgetrieben hat; aber deren eigene religiöse Gefühlsart kommt darin keineswegs zum Ausdruck. Wir brauchen uns darüber nicht zu wundern; denn gerade diese Gefühlsart lag Goethe zu der Zeit, da er den Urfaust entwarf,

verhältnismäßig fern. Wir sehen das vielleicht am deutlichsten an seinem Götz. Auch hier lebt ja dieselbe Renaissance, und wie lebt sie! Da sind Fürsten und Bischöfe, der Kaiser, Ritter und Landsknechte, Bürger, Bauern, Zigeuner: und dazu der ganze Apparat von Mord und Totschlag, Kampf und Intrigue, List und roher Gewalt, Brand und Schlacht, Gefängnis und Erlösung. Alle Töne der Zeit rauschen vielstimmig ineinander — es fehlt nur der Orgelton der Reformation. Denn das Glöcklein des Eremiten, des Bruder Martin, dem wir bei den Bauern begegnen, klingt doch nur schwach und unbedeutend. Hier legt Goethe in dem Gesamtbilde der Zeit den Schwerpunkt in die nationale Bewegung; im Faust ist es die mystisch-philosophische Seite, die er vor den Fragen des kirchlichen Glaubens heraushebt.

Noch eins vielleicht wird das durch die heutigen Probleme geschärfte Auge vermissen: das soziale Moment, das in den utopistischen Entwürfen der Renaissance sich bereits deutlich bemerkbar macht, und das in der Faustdichtung vollständig zurücktritt. Denn in ihr ist gerade im Gegensatz dazu der leidenschaftliche und kraftgewaltige Individualismus der Renaissance auf den höchsten Ausdruck gebracht. Für ihn besaß die schöngeistige Kultur des 18. Jahrhunderts und zumal jene Epoche der „erregten Trotznatur" mit ihrem Sturm und Drang ein kongeniales Verständnis. Auch hier ein Abwerfen der Fesseln und Regeln, ein Zurückdrängen zur Natur, eine Leidenschaft der Unmittelbarkeit, der gefühlsstarken Selbstentfaltung. Auch hier überall die große Frage: Grübeln oder Genießen? Das sentimentale und das heraustobende Individuum teilen sich in die Züge der Zeit, die Werther und die Götz stehen sich gegenüber. Und wie viele Fauste gibt es in Goethes jungen Tagen, die alle dieses Thema des Übermenschentums variieren!

Warum hat Goethe allein das Problem des Faust

geklärt und gelöst? Weil er allein diese Abklärung an sich erlebt hat. Wir erfahren sie in den Wandlungen des Gedichtes selbst, mit der Einstellung des Urfaust in den Gesamtplan, welcher das Fragment von 1790 bereits bestimmt und, schon damals feststehend, in der Ausführung des zweiten Teiles zur vollen Geltung gekommen ist. In der reinen Schönheit antiker Kunst ist der stürmische und leidenschaftliche Drang des Welterfassens und Weltbezwingens zur Ruhe gekommen. Das hat Goethe in sich durch die italienische Reise erfahren. Mit ihr sinkt die stürmische Jugend für ihn dahin, und die Abgeklärtheit der Reife breitet sich über das neubegonnene Leben. So wird auch für Faust die Erhebung der Welt in die Anschauung der Kunst zur Rettung: „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben." Mit dieser Stimmung erwacht Faust wie neugeboren im Beginne des zweiten Teils, und die erschütternde Tragödie des ersten ist verschwunden. Von dem ganzen Gretchenleid ist in allen den Wandlungen, die Faust im zweiten Teil durchmacht, nicht mit einem Wort die Rede. Nur im letzten Moment der mystischen Schlußszene wird der Faden fast wie im Traum wieder hereingesponnen, und die Frühgeliebte erscheint als Una poenitentium in den seligen Chören. So grausam es klingt, es hat sich bewahrheitet, was Gretchen am ersten Abend zu Faust gesagt hat:

> Denkt Ihr an mich ein Augenblickchen nur,
> Ich werde Zeit genug an Euch zu denken haben.

Die Leidenschaft, die für das Weib das Geschick ihres Lebens war, ist für den Mann nur eine Episode, von der in seiner Entwicklung keine andere Spur zurückbleibt, als eben ihr Vergessen. Der kastalische Quell ästhetischer Anschauung ist für Faust, wie für Goethe selbst, auch die Lethe, die den Jugendsturm aus dem Leben hinwegspült.

Eben damit aber kommt in Goethe seine tiefste Wesensverwandtschaft mit dem Geiste der Renaissance zutage. Denn auch dieser hat seinen leidenschaftlichen Drang, seine stürmische Empörung gegen die Fesseln der Tradition in der Klarheit und Reinheit der griechischen Kunst gekühlt. Das ist, so weit ich sehe, die wahre Bedeutung der Antike für die Renaissance. Die Aufnahme der klassischen Literatur und Kunst ist ja welthistorisch doch nur der krönende Abschluß jener Erziehung, welche die modernen Völker Schritt für Schritt während des Mittelalters durch die Zufuhr des antiken Bildungsstoffes erfahren haben, und das Aufringen ihrer innerlichen Individualität aus den engen Formen dieser Schule ist zu klarer Selbsterfassung und zu leuchtender Selbstgestaltung erst dadurch gelangt, daß nun in der Renaissance das Reifste und Höchste aus der Tradition entdeckt, erfaßt und in das eigene Leben aufgenommen wurde. Gewiß ist es unrecht zu meinen, daß die großen geistigen Leistungen der Renaissance lediglich aus der sogenannten Wiedergeburt des klassischen Altertums hervorgegangen seien. Diese Auffassung verkennt die tiefen Impulse, mit denen das Eigenleben der Völker sich darin herausgerungen hat. In Wahrheit ist die Renaissance eine Wiedergeburt dieser Völker selbst, die sich von den engen Schranken ihrer ersten durch spärliche Reste der Tradition geleiteten Erziehung mit der ganzen Gewalt ihrer zum Selbstbewußtsein gelangenden Ursprünglichkeit befreien und in eigene schöpferische Tätigkeit eintreten. Aber diese ihre eigene Tätigkeit wird nun aus ihrer leidenschaftlichen Unruhe zu gestaltender Kraft erst durch eine neue Erziehung gebildet, die sie dem Wertvollsten, jetzt erst Entdeckten, aber auch jetzt erst Begreifbaren aus jener Tradition verdankt. Die Künstler, die Denker, die Forscher der Renaissance würden ihre großen Schöpfungen niemals erzeugt haben, wenn sie nicht ihr freigewordenes und leidenschaftlich erlebtes Eigenwesen

darin niedergelegt hätten. Aber sie würden auch diesen neuen Inhalt niemals zu so vollendeten Gestalten ausgelebt und geformt haben, wenn sie nicht in dem schönen Maß antiker Kunst und Wissenschaft die Bändigung und Selbstgestaltung ihres genialen Dranges gefunden hätten. Deshalb laufen in der Renaissance wohl die abenteuerlichen Leidenschaftlichkeiten der um ihre Selbstbefreiung ringenden Übermenschen neben den glatten und seelenlosen Nachahmungen antiker Formen einher: aber die großen Leistungen der Zeit erwachsen überall aus jener Durchdringung der erwachten Selbständigkeit des neuen Geistes mit der Zucht der klassischen Überlieferung. Je stärker die Leidenschaft ist, mit der die Renaissance sich gegen die Fesseln der Tradition aufbäumt, um so wunderbarer ist die geheime Macht, die eben diese Tradition über sie ausübt. Die äußeren, die rauhen und eckigen Formen der ersten Erziehung fallen ab, und mit tieferer innerer Gewalt leitet der Geist der Überlieferung die freigewordene Seele zur vollkommenen Gestaltung ihres Lebens über.

Darin bleibt uns die Renaissance der Typus im Fortschritt der Menschengeschichte. Niemals ist es die Tradition, die ihn allein macht: die Ursprünglichkeit des neu in den historischen Zusammenhang eintretenden Geschlechtes, die Seele der neuen Zeit muß hinzukommen. Sehr glücklich ist gezeigt worden, wie die Unfruchtbarkeit der byzantinischen Kultur der größte und bedeutsamste Beweis für dieses Verhältnis ist. Aber die Ursprünglichkeit tut's auch nicht allein — das eben beweist wiederum unsere Renaissance —: ihre leidenschaftliche Urkraft will durch die Tradition gebändigt sein, um Gestalt zu bekommen.

So kommt es in der Entwicklung der menschlichen Geschichte zuletzt immer darauf an, daß man die Tradition nicht nur als Schüler erleidet, sondern sie mit kräftiger Eigenart bemeistert. Das ist das wahre Ver-

hältnis, worin sich moderne Kunst und Wissenschaft zur alten befinden. Aus den natürlichen Begabungen der Völker, aus ihrer seelischen Eigenart strömen die neuen vorwärtsdrängenden Kräfte in das geschichtliche Gesamtleben der Menschheit ein: aber ihre wahre und schöpferische Entfaltung erfahren sie erst dadurch, daß sie selbst historisch werden, daß sie sich mit der Überlieferung tränken, sie in sich aufnehmen und zu ihrem eigenen Wesen machen. Erst mit dieser Bemeisterung der Tradition wird der natürliche Mensch zum wahren, zum historischen Menschen, zum Träger der Kultur.

Schillers transszendentaler Idealismus.

(Zu Schillers hundertjährigem Todestage. 1905.)

Was die Philosophie für Schiller bedeutet hat, ist im allgemeinen leicht erkennbar und fraglos festzustellen: was aber Schiller für die Philosophie bedeutet hat, ist eine nicht ganz so einfach und selbstverständlich zu beantwortende Frage. Auch darüber allerdings besteht kein Zweifel, daß der Dichter mehr als irgendein anderer von Kants Schülern dafür gewirkt hat, den Geist und die Gesinnung der kritischen Philosophie in die allgemeine Vorstellungsweise überzuführen und im Bewußtsein der deutschen Bildung heimisch zu machen, und daß diese seine Wirkung mit ununterbrochener Mächtigkeit noch bis auf den heutigen Tag von seinen philosophischen Dichtungen und ästhetischen Abhandlungen ausgeht. Allein damit ist noch nicht entschieden, welchen Anteil Schillers eigenes Denken an der Fortentwickelung der kantischen Lehre, an der Ausgestaltung und Umgestaltung des kritischen Idealismus gehabt hat. In dieser Hinsicht sind die Ansichten wohl noch nicht völlig geklärt. Es ist nicht zu leugnen, daß Schiller selbst sehr deutlich die Punkte gekennzeichnet hat, an denen er, wenn nicht vom Geist, so jedenfalls vom Buchstaben der kantischen Philosophie abwich, und daß er dabei zwar nicht über die Prinzipien, aber um so mehr über einige Ausführungen der kritischen Lehre hinauszugehen sich bewußt war. Ob man von diesem letzteren Bewußtsein sagen darf, der Dichter habe damit sich selber mißverstanden, weil er mit seiner ver-

meintlichen Neuerung wesentlich doch im Bannkreise der kantischen Philosophie bleibt — das wird schließlich darauf hinauskommen, wie hoch man die Notwendigkeit des Zusammenhanges jener Prinzipien mit diesen besonderen Anwendungen einschätzt. Diese Schwierigkeit gilt nicht nur für Schillers Verhältnis zu Kant. Die kritische Gedankenwelt war kein starres, unverrückbar festgelegtes System; sie war es weniger als die irgendeiner anderen Philosophie. Sie stellte vielmehr eine in sich bewegte Mannigfaltigkeit dar, deren unerschöpflicher Reichtum eine Fülle lebendiger Beziehungen und Verwickelungen enthielt und zur Entfaltung bringen mußte. Da war es und bleibt es denn schwer, das Maß der Verschiebung eindeutig zu bestimmen. Fichte konnte seine Lehre noch für die recht verstandene kantische halten, als er — nicht bloß nach Kants eigenem Urteil — offensichtlich längst darüber hinausgegangen war: Schiller kann selbst da noch für einen echten Kantianer gelten, wo er über den Meister hinauszugehen glaubte. Auf der einen Seite kann man die gesamte Entwickelung des deutschen Idealismus als die Ausbildung des Systems der Vernunft betrachten, das durch die Kritik begründet worden war: auf der andern Seite kann jede Phase dieser Entwickelung vermöge der Herausarbeitung eines besonderen Moments, das sie charakterisiert, als ein Abweichen von Kant und ein Hinausgehen über ihn dargestellt werden. Und dies muß dann auch für die spezifischen Lehren anerkannt werden, bei denen Schiller seine Selbständigkeit empfand und betonte. Sie haben das Recht dazu um so mehr, wenn sie sich als Ansatzpunkte erkennen lassen, an denen nachher kräftige Seitentriebe aus dem Hauptstamme herausgewachsen sind.

Eines aber wird man bei der Feststellung der Bedeutung Schillers für die Entwickelung der Philosophie immer im Auge behalten müssen: das ist, daß er niemals

eigentlich darauf aus war, ein System der Philosophie oder eines ihrer Teile, etwa der Ästhetik, lediglich als solches und um des Systems willen auszubilden. Das Motiv seines Philosophierens war zunächst das persönliche Bedürfnis nach einer begrifflichen Begründung jener Kulturpsychologie der Kunst, die den innersten Kern seiner Überzeugungen ausmachte und in der alle Fäden seiner Individualität, alle Interessen seiner Lebensführung zusammenliefen. Diese seine Lebensgedanken in einer Weltanschauung sicher zu verankern, war für den Dichter der Inbegriff seines metaphysischen Bedürfnisses, und als ihm die optimistische Harmonielehre der Aufklärung in die Brüche gegangen war, da ging er mit harter, immer neu ansetzender Begriffsarbeit daran, das neue philosophische Evangelium sich anzueignen. Sobald es ihm aber gelungen war, sich mit seinen Interessen in diesem Gebiete anzusiedeln und jene Grundüberzeugung, die er mitbrachte, in diesem festen Boden Wurzel fassen zu lassen, war der philosophische Teil seiner Lebensarbeit vollbracht. Allein es handelte sich dabei für ihn nicht nur um diese persönliche Selbstverständigung, sondern die begriffliche Klarheit über die Stellung der Kunst in den Vernunftwerten der Menschheit und ihrer geschichtlichen Entwickelung galt dem philosophierenden Dichter zugleich als das wesentliche und unerläßliche Bindeglied in dem Zusammenhange der neuen Bildung der wahrhaften Humanität, die er für sein Zeitalter heraufzuführen sich berufen und mitberufen fühlte.

Hiernach ist auch Schillers Stellung zu Kants transszendentalem Idealismus zu bemessen. Der Dichter hat den gewaltigen Gedanken des Philosophen mit der ganzen Kongenialität seiner Persönlichkeit ergriffen: er fand darin den festen Ankergrund seines eigensten Wesens. Aber die Art, wie er auf diesem neuen geistigen Lebensgrunde seine eigene Aufgabe löste und die Begriffe für seine Über-

zeugung zurechtlegte, war von Anfang an frei von aller schülerhaften Befangenheit: mit voller Beherrschung der Gedanken prägt er ihnen seine eigene, aus der allgemeinen Redeweise glücklich herausgearbeitete Form auf; er verschmäht es auch nicht, Reinholdsche oder Fichtesche Wendungen, wo sie ihm leichter zum Ziele zu führen scheinen, sich anzueignen. Gelegentlich hat er sogar später einmal in den Formeln der Identitätsphilosophie geredet. Das Wesentliche und Wertvolle ist ihm immer, zu zeigen, daß in dem Prinzip, worin er das Eigenste der neuen Philosophie mit Recht erblickt, die gemeinsame Wurzel alles moralischen und alles ästhetischen Lebens aufgedeckt ist.

Darum ist Schillers Zugehörigkeit zum transszendentalen Idealismus in erster Linie diejenige einer Grundüberzeugung: daß es für das Bewußtsein keine andere Realität, keine anderen „Gegenstände" gibt als diejenigen, die es aus seiner eigenen Vernunftbetätigung heraus erzeugt. Die Verwandlung der Welt in die Gegenstände des Bewußtseins ist die entscheidende Tat des kritischen Philosophen. Und dies Entscheidende hat Schiller genau so scharf gesehen und genau so fest ergriffen wie Fichte. Es ist der Grundton, auf den alle philosophischen Leistungen Schillers gestimmt sind. Wenn man diese Spontaneität des Geistes in der Erzeugung seiner Gegenstände Freiheit nennt, so gilt es in diesem — aber freilich nur in diesem! — Sinne, daß Freiheit der Zentralbegriff des Schillerschen Denkens, wie des Kantischen und des Fichteschen ist.

Aber die allgemeine Formel der Autonomie, die das Wesen des transszendentalen Idealismus ausdrückt, enthält eine Mehrheit von Bedeutungen in sich, die in Kants Lehre sich vielfach miteinander verschlingen und je nach dem Vorwiegen der einen oder der anderen dem Grundgedanken von der Erzeugung des Gegenstandes aus der

Spontaneität des Bewußtseins eine verschiedene Färbung geben. Es ist nicht nur für die Feststellung von Schillers Verhältnis zur kritischen Philosophie, sondern auch für das Verständnis von Kants Lehre und Entwicklung und für die Einsicht in die Motive der auf ihn folgenden Bewegung förderlich und erforderlich, diese Verschiedenheiten deutlich herauszuheben: sie belehren zugleich über den Ursprung und den Rechtsanspruch der verschiedenen Deutungen, welche die kantische Lehre selbst früher und später erfahren hat.

Als das „Bewußtsein" nämlich, dem die autonome Erzeugung des Gegenstandes zuzuschreiben ist, können drei verschiedene Instanzen betrachtet werden: das Individuum, die Menschheit, das „Bewußtsein überhaupt". Erst in ihrer Verknüpfung und Zusammengehörigkeit machen sie zusammen das Ganze des kritischen Horizontes aus: aber dieser erscheint in sehr verschiedener Beleuchtung, wenn er aus dem einen oder dem andern dieser Gesichtspunkte allein oder auch nur hauptsächlich betrachtet wird.

Geschieht das aus dem ersten jener drei Standpunkte, so rückt die Idee der Persönlichkeit in den Vordergrund des transszendentalen Idealismus. Die Selbstgesetzgebung des Willens, die Selbstbestimmung des Handelns, die Selbstgestaltung des Lebens erscheinen als die Ideale einer Gesinnung, welche keine anderen Werte in der Welt anerkennt, als die von ihr selbst gesetzten. Diese stolze Moral der Persönlichkeit ist der aus dem Wesen des Mannes selbst stammende Einschlag in der Philosophie Kants; und wir werden kaum irre gehen, wenn wir meinen, sie sei unter den persönlichen Motiven seiner Lehre das bedeutsamste. Dieser Appell, daß der Mensch als Vernunftwesen sich und sein Leben auf sich selber stelle, war aber auch der Ton, der das lauteste Echo fand und für die neue Lehre die Jünger aus der Gesinnung heraus warb. Er hat auch Schiller ergriffen,

der es aussprach, es sei gewiß von einem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen, als dieses Kantische „Bestimme dich aus dir selbst", was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie sei. Das sagt der Dichter gerade da, wo er sich anschickt, in den Kalliasbriefen seine eigne ästhetische Theorie aus Kant herauszuarbeiten; und in der Tat ist diese seine Theorie in allen ihren Phasen durch das Bestreben bedingt, die Formen zu erfassen, in denen „diese große Idee der Selbstbestimmung" das Wesen des Schönen ausmacht. Das war aber nur dadurch möglich, daß Kants Idee der Autonomie in Schiller nicht nur den sittlichen Menschen, sondern auch den Künstler packte; daß der Dichter in der Erzeugung der ästhetischen Welt aus dem Bewußtsein, wie sie Kant lehrte, sein eigenstes und innerstes Schaffen wiederfand. Das ist die unsterbliche Bedeutung der Kritik der Urteilskraft.

Auch hierin ist es zuletzt die künstlerische Gesinnung, die Schiller zum Jünger Kants gemacht hat. Er war sich aus eignem künstlerischen Erlebnis der schöpferischen Kraft der genialen Phantasie bewußt; ihm war es das Geläufigste, daß die ästhetische Welt eine neue, eine andere ist als die gemeine. Kein Gegensatz kehrt in den ästhetischen Abhandlungen und in den dazu gehörigen Gedichten so häufig wieder wie der von Wahrheit und Wirklichkeit. „Was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nie." Die Erhebung des Stoffs in die Form, die Vernichtung des Stoffs durch die Form, das Hinausleben aus dem „Gemeinen und Traurigwahren" in die höhere Welt der reinen Gestaltung — und wie sonst die charaktervollen Formeln dafür lauten: immer ist die Schönheit „unsere zweite Schöpferin". „Wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt," heißt es in den ästhetischen Briefen, „der wird nie die Wahrheit erobern." Oder „die Wahrheit ist nichts, was so wie die Wirklichkeit

oder das sinnliche Dasein der Dinge von außen empfangen werden kann; sie ist etwas, das die Denkkraft selbsttätig und in ihrer Freiheit hervorbringt". Das ist zweifellos im intimsten Sinne des transszendentalen Idealismus gedacht, und es ist höchst interessant, wie der Dichter in diesem Sinne die kritische Erkenntnistheorie sich ästhetisch assimiliert hat. In dem intellektuellen Prozeß wird der Mensch aus einem Sklaven der Natur zu ihrem Gesetzgeber: indem er aus den Empfindungen den „Gegenstand" schafft, und ihn „betrachtet", wird er von dem Objekte wie von der Begierde, mit der es ihn ergriff, frei und erhebt sich zu der Form, dem Nachbild des Unendlichen. So vollzieht sich schon in der Wahrnehmung jener Rhythmus der drei Zustände, wonach im physischen der Mensch die Macht der Natur erleidet, im ästhetischen sich ihrer entledigt und im moralischen sie beherrscht. Aber dieser Vorgang ist die Tat des Subjekts, das in der Betrachtung von der gemeinen Wirklichkeit der Dinge die Form ablöst und auf ihr als dem schönen Scheine weilt. Diese Gleichgiltigkeit gegen die Realität ist in Wahrheit die Erweiterung des menschlichen Gemüts zu seiner höheren Bestimmung; der Schein ist des Menschen Werk, und an ihm übt das Gemüt nur sein Eigentumsrecht aus, wenn es in der Kunst des Scheins mit ihm spielt und in ungebundener Freiheit nach eigenen Gesetzen mit ihm schaltet.

Freilich fügt Schiller hinzu, der Mensch besitze dieses souveräne Recht schlechterdings auch nur in der Welt des Scheins, in dem wesenlosen Reiche der Einbildungskraft. Er versucht nicht, und es war nicht seine Aufgabe, festzustellen, worauf die Einschränkung dieses Eigentumsrechts im Theoretischen und im Praktischen beruht: aber die Lösung dieser Aufgabe wäre vielleicht sehr schwierig, wenn nicht unmöglich auf dem Boden dieser Ästhetisierung des transszendentalen Idealismus gewesen.

Mit der leisen Wendung ins Psychologische, die daran unverkennbar ist, wird die Autonomie zu einer Praerogative der einzelnen ästhetischen Persönlichkeit und gerät in Gefahr, die Fühlung mit der allgemeingiltigen Gesetzmäßigkeit zu verlieren. Wie es denn charakteristisch ist, daß Schiller unter den kantischen Prinzipien der ästhetischen Urteilskraft dasjenige am fremdesten geblieben ist, wonach in dem übersinnlichen Substrat der Menschheit, d. h. im Bewußtsein überhaupt, die Möglichkeit der allgemeinen Mitteilbarkeit des ästhetischen Zustandes gefunden war. Der Dichter berührt dies Prinzip, wo er von der Herrschaft des Formtriebes redet, bei der sich der Mensch zu einer Ideeneinheit erhebe, die das ganze Reich der Erscheinungen unter sich faßt: aber er schwächt es damit ab, daß er diesen Zustand für denjenigen erklärt, in welchem wir „nicht mehr Individuen, sondern Gattung" sind. Das ist allerdings um so weniger verwunderlich, je mehr man bedenkt, wie schwierig es in Kants eigner Darstellung ist, das „Bewußtsein überhaupt" von der menschlichen Gattungsvernunft zu unterscheiden. Allein bedenklicher war es, daß in Schillers Theorie des Spieltriebes die Autonomie der künstlerischen Persönlichkeit bis zu der souveränen Schrankenlosigkeit der Phantasie gesteigert erscheinen konnte, die sich unter der Mitwirkung mißverstandner Lehren Fichtes später als romantische Ironie entfaltet hat.

Wie weit indessen Schiller selbst von dieser Gefahr entfernt war, läßt sich — innerhalb seiner philosophischen Untersuchungen — am besten daraus entnehmen, daß es gerade die entgegengesetzte Richtung war, in der er zuerst seine selbständige Position auf dem Boden der kritischen Ästhetik zu gewinnen suchte. Vor schrankenlosem Subjektivismus ist derjenige bewahrt, der seine Aufgabe darin setzt, den objektiven Begriff der Schönheit zu finden: und das ist bekanntlich das Thema der Kalliasbriefe. Schon

dies Thema gilt zum mindesten als eine Ergänzung von Kants Analytik des Schönen, die sich auf die Kritik der Apriorität des ästhetischen Zustandes beschränkt und die Möglichkeit einer Begriffsbestimmung der schönen Dinge abgelehnt hatte. Und in der Tat folgt Schiller hier einem kräftigen, sachlich wohlbegründeten Impulse. Denn so sehr er mit Kant überzeugt war und überzeugt sein durfte, daß der ästhetische Gegenstand als solcher niemals gegeben ist, sondern immer erst in der interesselosen Betrachtung als Form und Schein entspringt, so sehr vermißte er von seinem theoretischen Bedürfnis aus in der Kritik der Urteilskraft eine Antwort auf die Frage, wie die Stoffe der Erfahrung beschaffen sein müssen, um solche Formung zu ästhetischen Gegenständen im künstlerisch gestimmten Gemüte hervorrufen oder auch nur vertragen zu können. Auch dieses theoretische Bedürfnis Schillers wurzelt in seinem künstlerischen Erleben. Wir wissen genau, wie vorsichtig und gewissenhaft er selbst in der Wahl seiner Stoffe und in der Erwägung ihrer dichterischen Formbarkeit verfuhr: mußte er sich nicht Rechenschaft darüber zu geben versuchen, auf welchen Eigenschaften in den Stoffen selbst diese Verschiedenheit ihrer ästhetischen Verwertbarkeit beruhe? Diese Frage hatte Kant beim Schönen in der Tat nicht gestellt, geschweige denn beantwortet: denn sie lag außerhalb seiner rein transszendentalen Problemstellung, die nur die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori für das Gefühlsvermögen betraf. Gerade so wenig hatte er in der Kritik der reinen Vernunft die methodologische Frage aufgeworfen, welche Eigenschaften etwa die einzelnen Erscheinungen aufweisen müssen, um unter besondere Naturgesetze subsumiert zu werden. Jenes Problem der Kalliasbriefe stellte aber in keiner Weise den transszendentalen Idealismus der Ästetik in Frage, es lag vielmehr unmittelbar in dessen Konsequenz. Ja, Schiller hätte sich darauf berufen können,

daß Kant selbst in der Analytik des Erhabenen den Weg eingeschlagen hatte, genau zu untersuchen, wie Erfahrungsinhalte an Größe oder Kraft beschaffen sein müssen, um zwar nicht selbst erhaben zu sein, aber das Gemüt in den Zustand zu versetzen, worin sie als erhaben beurteilt werden.

Dabei läuft die Schillersche Lösung des so gestellten Problems auf eine Vorstellungsweise hinaus, welche die höchste und reifste Form des transszendentalen Idealismus zur Voraussetzung hat: denn die Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, diese innere Notwendigkeit der Form an einer sich selbst erklärenden Erscheinung, diese Heautonomie, die eine objektive Beschaffenheit der Gegenstände sein soll, weil sie ihnen bleibt, auch wenn das vorstellende (Einzel-) Subjekt ganz hinweggedacht wird, — alle diese aus dem kritischen Begriffsarsenal geholten Bestimmungen sind doch nur dann verständlich, wenn die Naturerscheinungen, die jenes objektive Merkmal des Schönen an sich haben sollen, selbst schon als Gegenstände des Bewußtseins überhaupt gedacht werden. Niemals ist Schiller dem letzten Höhepunkte des Transszendentalismus näher gewesen als hier, wo er sich von dem sogenannten subjektiven Idealismus zugunsten einer objektiven Definition der Schönheit zu entfernen scheint. Und wie reif er bei der Zusammenfassung seiner gesamten Untersuchungen diese begrifflichen Beziehungen durchschaut hat, zeigen die Worte, die er am 25. Oktober 1794 an Körner schrieb: „Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiß objektiv, aber bloß als eine notwendige Aufgabe für die sinnliche vernünftige Natur; in der wirklichen Erfahrung aber bleibt sie gewöhnlich unerfüllt. Es ist etwas völlig Subjektives, ob wir das Schöne als schön empfinden; aber objektiv sollte es so sein."

Solchen Aussprüchen gegenüber wird man sich doch freilich schwer des Eindrucks erwehren können, daß die

Energie des Schillerschen Denkens von der Ausbildung, Anwendung und Ergänzung der kantischen Prinzipien leise zu ihrer Umbildung hindrängt, ohne diese selbst zu vollziehen. Denn von dieser Art der Stellungnahme zur kantischen Ideenlehre war der Schritt nicht weit zu Schellings „transszendentalem Idealismus", von dem sich dann die Aussicht auf die „Philosophie der Kunst" und die Hegelsche Ästhetik eröffnet. Schiller selbst hat diesen Schritt nicht getan. Denn er verfolgte diesen Weg nicht weiter. Ihm genügte dieser sein Beitrag zur Ausführung des Gedankens, den ja im Grunde genommen auch schon die Kritik der Urteilskraft ausgesprochen hatte: daß der Stoff der Naturerscheinungen und das Formprinzip der Vernunft in letzter Instanz aufeinander hinweisen und zweckvoll aufeinander abgestimmt sind. Die Durchführung überließ er den Systematikern; er selbst wendete sich nun ganz der Aufgabe zu, die ihm vor allem am Herzen lag: mit den kantischen Begriffen die Stellung der Kunst im Zusammenhange der menschlichen Lebensentwickelung zu begreifen. Eben damit aber kehrte Schillers transszendentaler Idealismus von jenem Ausblick auf das Metaphysische zu der wesentlich anthropologischen Auffassung zurück.

Denn wenn das Schillersche Hauptproblem, dessen Lösung für den Dichter sachlich seit den „Künstlern" feststand und stehen geblieben ist, jetzt unter die Gesichtspunkte des transszendentalen Idealismus gerückt wurde, so war das entscheidende Moment die Auffassung des ästhetischen Lebens als der spezifischen Leistung des Menschen. Nur in seiner sinnlich-übersinnlichen Doppelnatur sollten die Bedingungen für diese Funktion gegeben, eben deshalb aber auch in dieser Funktion selbst die vollständigste Betätigung seines Wesens enthalten sein. Diese Voraussetzung vom Menschen als dem Mittelgliede zweier Welten hatte Schiller dereinst den herrschenden Vorstellungen ent-

nehmen können: aber sie war auch in die kantische Weltanschauung übergegangen, und sie bildete eines der Grundmotive der Kritik der Urteilskraft. Natur und Freiheit — so hieß es hier —, die sonst geschiedenen Reiche der theoretischen und der praktischen Vernunft, finden in dem ästhetischen Bewußtsein ihre Vereinigung: aber gerade deshalb legte auch Kant darauf Wert, daß das Schöne und das Erhabene nur Erscheinungen für den beiden Sphären zugehörigen Menschen seien. Ganz in diesem Sinne behandelt Schiller die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Transszendentalpsychologie, die an Fichtesche Bestimmungen anklingt, konstruiert er bekanntlich den Spieltrieb als die Ausgleichung des Gegensatzes der beiden Triebrichtungen im Menschen. Diese Konstruktion hat zwar ihr Vorbild in dem Spiel der Vorstellungsvermögen oder Erkenntniskräfte, das in der Kritik der Urteilskraft die transszendentalpsychologische Grundvoraussetzung bildete: aber sehr viel energischer als Kant hob Schiller hier hervor, daß das ästhetische Leben dem Menschen wesentlich und einzig angehöre. Weder unter ihm in der Natur noch über ihm in der Geisterwelt gibt es Schönheit: in ihm allein als dem sinnlich-übersinnlichen Doppelwesen ist sie möglich und als Ausprägung dieses seines spezifischen Wesens notwendig. Während die theoretische Vernunft über ein Reich der Natur gebietet, dem das empirische Wesen des Menschen nur als ein Teil neben andern eingeordnet ist, während die praktische Vernunft ihr Freiheitsgesetz für „alle vernünftigen Wesen" überhaupt errichtet, zu denen der Mensch nur als eines der Glieder einer übersinnlichen Weltordnung gehört, hat es die ästhetische Vernunft einzig und allein mit dem Menschen als diesem gegebenen Doppelwesen zu tun. Hier ist demnach die kritische Untersuchung wirklich auf das Verständnis der Organisation der menschlichen Vernunft gerichtet, und die Auffassung der kantischen Lehre,

welche das ganze Geschäft der Transszendentalphilosophie unter diese Aufgabe stellt, findet in dem transszendental-psychologischen System der Schillerschen Ästhetik ihr bedeutsamstes Vorbild, das z. B. gerade bei Alb. Lange auch historisch als solches gewirkt haben mag. Um so begreiflicher aber ist es, daß Schiller in diesen „Briefen" mit jenem „objektiven" Begriffe der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, zu dem er in den Kalliasbriefen vorgedrungen war, direkt nichts anfangen konnte.

Aus der Lehre vom Spieltrieb, die Schiller in dieser Weise entwickelte, ergab sich notwendig das doppelte Verhältnis, wonach der ästhetische Zustand einerseits als die unumgängliche Überleitungsstufe aus der sinnlichen in die intellektuell-moralische Bestimmtheit des Menschen, andererseits als die vollkommenste und höchste Ausprägung seines ganzen, nur ihm eigenen Wesens gelten mußte. Beide Seiten der Sache sind in ihr selbst gleichmäßig begründet und gehören deshalb für Schiller, wie schon in den „Künstlern", notwendig zusammen, ohne miteinander zu streiten: sie können nicht auf verschiedene Entwickelungsstufen des Schillerschen Denkens verteilt werden. Vielmehr ist eigentlich erst hier dem Dichter die begriffliche Lösung des Problems gelungen, das ihn und Körner in ihrem Briefwechsel als das wichtigste beschäftigt: unter einem höheren Prinzip das Verhältnis des ästhetischen und des moralischen Lebens zueinander zu bestimmen. Es ist das intimste Lebensinteresse Schillers, das hier seine Befriedigung findet: die Beziehung seines persönlichen Berufs auf die allgemeine sittliche Bestimmung des Menschen. Wir verstehen, wie nach dieser innersten Beruhigung der lang zurückgehaltene Quell seiner dichterischen Schöpferkraft sich in mächtigem, hinreißendem Strome ergossen hat.

Was aber dem kritischen Denker Schiller hier vorschwebt, ist, wie wir heute sagen würden, nicht mehr und

nicht weniger als die Frage nach der lebendigen Beziehung der Vernunftwerte zueinander: Wir wissen, wie Kant ursprünglich darauf ausgegangen war, sie in reinlicher Scheidung auseinander zu halten: aber die Kritik der Urteilskraft, sein höchstes Werk, hatte, wie sie das Verhältnis der teleologischen Betrachtung zur Erkenntnis der Naturgesetzmäßigkeit in mustergiltiger Weise bestimmte, so auch die Beziehungen des ästhetischen Verhaltens im Schönen wie im Erhabenen zu der sittlichen Natur des Menschen herausgearbeitet. Fern von aller engen und ängstlichen Unterstellung der Kunst unter moralisierende Zwecke, war hier die bedeutsamste Verbindung des ästhetischen Lebens mit den höchsten Wertbestimmungen der Menschheit vollauf begriffen worden. Freilich hatte Kant in der kritischen Reinlichkeit seiner Unterscheidungen gerade diese Beziehungen aus dem Umkreise der „reinen" Schönheit verwiesen und sie bei der „angehängten" untergebracht, zu der schließlich doch auch — wie es Schiller selbst gezeigt hat — das Erhabene zu rechnen ist. Schillers Begriffsbestimmungen hatten das „bedeutungslose" Schöne von vornherein aus der Welt geschafft: die „Freiheit in der Erscheinung", die er auch als „Vernunftähnlichkeit" bezeichnete, ließ die Selbstbestimmung aus jeglicher Gestalt des Schönen uns „zurückstrahlen". Hier sieht man vielleicht am einfachsten, wie alle die heutigen Theorien der „Einfühlung" nur die mühseligen Versuche sind, mit den Mittelchen der empirischen Psychologie die Kantisch-Schillersche Idee dem alltäglichen Bewußtsein mundgerecht zu machen.

In der Tat hatte Schiller in der Idee der Selbstbestimmung das höhere Prinzip gefunden, dem sich der moralische und der ästhetische Wert gleichmäßig unterordneten. Daß auch der logische Wert, die Wahrheit, in dieselbe Ordnung gehört, berührte er nur gelegentlich: aus der Gesamtheit seiner Interessen ist es zu verstehen,

daß er das Hauptgewicht auf die Koordination des moralischen und des ästhetischen Wertes legte. Diese Koordination aber wurde selbstverständlich zu einer Wechselwirkung: wie das Schöne sich in der Bedeutsamkeit vollendet, mit der die sittliche Bestimmung des Menschen als frei gestaltete Form in die sinnliche Erscheinung tritt, so kann zwar die Erhabenheit der Pflichterfüllung in ihrem Triumphe über die sinnliche Neigung moralisch nicht überboten werden, aber es gibt ein „ästhetisches Übertreffen der Pflicht“ in der edlen Gesinnung.

Diese Theorie der „schönen Seele“ steht nun wieder an sich, wie es Schiller selbst sehr richtig hervorgehoben hat, in keinem Widerspruch mit der kantischen Ethik; aber sie enthält eine anders gerichtete Anwendung ihrer Prinzipien und tritt deshalb in Gegensatz zu derjenigen, die Kant seinem eigenen Wesen gemäß ausgeführt hatte. Das Verhältnis der beiden im Menschen verknüpften Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen, zeigt bei Kant wie bei Platon ein doppeltes Gesicht: es besteht zwischen ihnen einerseits der notwendige Gegensatz, ohne den die Norm und der Imperativ gegenüber der gegebenen Wirklichkeit ihren Sinn verlieren würden, und andererseits die Zusammengehörigkeit, vermöge deren allein auf eine, wie auch immer beschränkte Verwirklichung der Norm im Wirklichen zu rechnen ist. Die negative Seite dieses Verhältnisses hat Kant, zumal in der eigentlichen Moral, mit der Rigorosität betont, die Schillers Widerspruch und Spott hervorrief; aber auch Kant hat in seinen großen Gesamtansichten des Lebens die schließliche Gestaltung der Sinnenwelt zur Verwirklichung der Freiheit deutlich gezeichnet. Schiller aber hat sich zu der Notwendigkeit des Gegensatzes bedingungslos für alle Fälle bekannt, in denen das höhere Ziel seiner ästhetischen Ausgleichung noch nicht erreicht ist.

Auch diese bekannteste Differenz zwischen dem Dichter

und dem Philosophen ist also an sich nur von gradueller und sekundärer Bedeutung, indem sie sich erst auf dem Boden einer prinzipiellen Gemeinsamkeit entwickelt. Aber in den Argumenten, mit denen Schiller dabei seine Stellung verteidigt, kommen Motive zum Wort, in denen sich wiederum leise Antriebe tieferer Abspaltung ankündigen. Es handelt sich um den Wert der Legalität. Schiller macht darauf aufmerksam, daß eine dem Sittengesetz konforme Handlung, die nur als schöne Wirkung einer glücklichen Natur anzusehen ist, zwar vor dem Richterstuhl der kritischen Moral sittlich indifferent bleibt, darum aber doch ihren positiven Wert nicht etwa im gemein utilistischen Sinne, sondern unter dem Gesichtspunkte behält, daß damit die Verwirklichung des Sittengebotes in dem Zusammenhange des gesellschaftlichen Lebens erreicht ist. Diese objektive Realisierung des Sittengesetzes gilt also bereits als ein eigener Wert neben der subjektiven Grundbestimmung, daß nichts gut sei als der gute Wille. Indem Schiller hier die erzieherische Bedeutung der ästhetischen Veredelung der Empfindungen im Vernunftinteresse der Gesamtheit hervorhebt, bereitet er die Auffassungsweise vor, die in Hegels Unterscheidung der subjektiven Moralität von der objektiven „Sittlichkeit" ihr letztes Wort gesprochen hat.

Damit hängt noch ein anderes zusammen. Das Ideal der schönen Seele ist schließlich doch der erste Protest gegen die Maximenhaftigkeit der kantischen Moral, für die alles Einzelne seinen ethischen Wert nur durch die Übereinstimmung mit einem allgemeinen Gesetze erhalten sollte. Je mehr die ethische Billigung mit der ästhetischen verschmilzt, um so mehr nimmt sie — nach den Prinzipien der Kritik der Urteilskraft — den Charakter des Einzelurteils an, dessen Wertungsgrund nicht mehr in einem Begriffe zu suchen ist. Und so wächst hier wieder die Urmacht der Persönlichkeit heran, deren ethischen Wert

Kant zwar im allgemeinen auf die höchste Höhe gehoben, deren individueller Gestaltung er aber in seiner Lehre nicht hatte gerecht werden können.

Alle diese großen Fragen über die Verhältnisse der Kulturwerte zueinander kommen nun natürlich auch bei Schiller in den lebendigsten Fluß, wenn sie unter die geschichtsphilosophische Betrachtung gestellt werden, deren eigenste Aufgabe ja gerade die Beantwortung dieser Fragen ist. Hier treten deshalb, wenn man Schillers Verhältnis zu Kant ins Auge faßt, alle die Differenzen zutage, die bisher im einzelnen betrachtet wurden. Während der Königsberger Philosoph den Sinn der Geschichte in der Herbeiführung der besten Staatsverfassung sieht, hat der Dichter das ästhetische Leben in den Mittelpunkt der historischen Bewegung gestellt. Dem Historiker Schiller, dem die Universalgeschichte schließlich doch wesentlich Kulturgeschichte war, ist die Gestaltung eines Reichs vollkommener Bildung, der „ästhetische Staat", das Beste, was von der Erziehung der Menschheit zu hoffen ist.

Allein soweit hier die sachlichen Bestimmungen bei Kant und bei Schiller auseinandergehen mögen, so tief bleibt die Verwandtschaft im eigentlichen philosophischen Prinzip. Das kommt am besten bei den Fragen nach dem Anfang der Geschichte, nach dem Verhältnis der historischen Bewegung zu ihren natürlichen Bedingungen heraus. Für Schiller wie für Kant ist die Geschichte keine Notwendigkeit natürlicher Entwickelung: sie ist das Werk der menschlichen Gattung, ihre Tat der Freiheit, ihre Selbstbestimmung zur Erfüllung ihrer Aufgabe. Das ist die letzte und höchste Gesinnungsgemeinschaft beider Denker im transszendentalen Idealismus.

Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick.

(Nach einem Vortrage in der akademischen Gesellschaft zu Freiburg i. B. am 29. November 1878.)

Ich beabsichtige in dieser Stunde, ein deutsches Dichterleben in Ihre Erinnerung zurückzurufen, welches, mit der großen Zeit unserer Literatur auf das innigste verflochten, ihren geistigen Gehalt in eigenartiger Verbindung spiegelt, — ein Dichterleben, welches im Morgenglanze klassischer Schönheit aufging und welches endete in der Nacht des Wahnsinns. Es ist zweifellos, daß sich das tragische Geschick Friedrich Hölderlins mehr im Andenken der Nachwelt erhalten hat, als der edle Geist seiner Dichtung. Aber diese Tatsache hat ihren Grund nicht nur in dem pathologischen Interesse, das wir natürlicherweise daran nehmen, wenn eine hohe und geniale Begabung sich in trostlose Zerstörung verirrt: sondern sie ist nicht minder dadurch bedingt, daß die Richtung, welche die Hölderlinsche Muse nahm, weit abliegt von den Bahnen, in welchen sich das bewegt, was wir modernen Geschmack nennen. Es wäre deshalb ein vergebliches Unternehmen, wenn ich beabsichtigte, in diesen flüchtigen Worten Ihnen einen Dichter lieb zu machen, der dem literarischen Treiben des Tages, in welches wir doch alle mehr oder minder eingesponnen sind, so fremd gegenübersteht. Für seine Dichtungen darf ich bei dem größten Teil von Ihnen nur das historische Interesse

in Anspruch nehmen, daß ich zeige, wie sie der einseitig vollendete Ausdruck eines wesentlichen und unentbehrlichen Bestandteils in der Kulturgeschichte des deutschen Geistes sind. Für sein tragisches Geschick dagegen kann ich hoffen, Ihre Teilnahme in einem allgemeineren und tieferen Sinne zu erwecken. Je mehr ich mich in den inneren Gehalt seines Lebens vertieft habe, um so klarer ist es mir geworden, daß der Widerspruch, an welchem er zugrunde ging, in unmittelbarem Zusammenhange steht mit einem der schwersten Probleme der modernen Bildung überhaupt, und daß sein Wahnsinn das charakteristische Symptom für eine soziale Krankheit ist, welche sich aus den eigentümlichen Verhältnissen des modernen Geisteslebens entwickelt hat und immer gefährlichere und drohendere Gestalten annimmt.

Friedrich Hölderlin ist ein Sproß aus jener Generation des schwäbischen Volksstammes, welche in der glänzenden Entwicklung des deutschen Geistes am Ende des 18. Jahrhunderts ihre unvergänglichen Spuren hinterlassen hat. Elf Jahre jünger als Schiller, fünf Jahre älter als Schelling, ist er ein Jahresgenosse Hegels: und mit eben diesen drei Genien finden wir seinen Geist von Jugend an auf das innigste verbunden. Seiner ersten poetischen Tätigkeit hat unverkennbar Schillers Jugenddichtung ihren Stempel aufgeprägt, und noch später durfte er dem verehrten Vorbilde schreiben, daß er „unüberwindlich von ihm dependiere". Mit den beiden Philosophen verband ihn Schulbildung und Jugendfreundschaft in so nahem und lebhaftem Austausch, daß wir in vielen Punkten zweifelhaft sein müssen, was er ihnen verdankt und was er ihnen gegeben hat. Er lebte in denselben Idealen, er rang mit denselben Problemen wie sie: und wenn es jenen beschieden war, sich daraus zur Höhe der Klarheit und des Ruhmes emporzukämpfen, so zog ihn die Schwere seiner Natur zu trauriger Verkümmerung nieder.

Am 29. Mai 1770 zu Lauffen am Neckar, unweit von Heilbronn, geboren, wuchs der frühverwaiste Knabe in Nürtingen unter der Leitung einer schlichtfrommen und feinfühligen Mutter zu hoffnungsvoller Reife heran. Und noch eine größere Mutter, die schöne Natur seiner Heimat, nahm ihn an ihre Brust, und in die jugendliche Dichterseele prägte sich unauslöschlich der zauberische Reiz des Naturlebens. Auf der lateinischen Schule zu Nürtingen war der frühreife Schelling sein Genosse in wissenschaftlicher Vorbildung und teilte schon dort mit ihm die Begeisterung für das klassische Altertum. Der Wunsch der Mutter, dem er, wie es scheint, anfangs ohne Widerstreben folgte, hatte ihn zum Theologen bestimmt, und dies bedingte nach damaliger Einrichtung eine seminaristische Vorbildung, welche er zuerst in Denkendorf, nur eine Stunde von Nürtingen entfernt, und später in Maulbronn genoß. Hier wurden die ersten Jugendfreundschaften geschlossen, das erste harmlose Liebesabenteuer bestanden, und hier begann auch schon, wie es dann zu geschehen pflegt, der Born der Poesie zu fließen. Ein Gesetz, demjenigen der organischen Entwicklung ähnlich, scheint es zu verlangen, daß auch das geistige Leben des Menschen in kleinerem Maßstabe die Stadien der vergangenen Generationen durchmache: so ist das Sternbild, in welchem Hölderlins Dichtung aufgeht, dasjenige Klopstocks, umwallt von den sentimentalen Nebeln der Ossianschen Phantasie.

Größere Dimensionen nahm diese Entwicklung in jeder Richtung auf der Universität Tübingen an, die der geistvolle, liebenswürdige Jüngling im Herbst 1788 bezog. Er trat hier in das sogenannte Stift ein, jene ausgezeichnete Studienanstalt, aus deren Schoße bis auf die neueste Zeit zahlreiche bedeutende Männer hervorgegangen sind. Wohl mutet sie ihren Zöglingen im Gegensatz zu der sonstigen Freiheit des akademischen Daseins durch

die strenge Regelung des Lebens und Arbeitens manche Entbehrungen zu, und gerade von Hölderlin wissen wir, daß er den klösterlichen Zwang zu Zeiten recht schwer und drückend empfand; aber andererseits erfuhr auch er die unvergleichlichen Vorteile dieses fest geregelten Bildungsganges. Dem theologischen Studium wird hier eine systematische Ausbildung in der klassischen Philologie und in der Philosophie vorangeschickt, und dieser verdankte auch Hölderlin das edle Gepräge seines Geistes und seiner Dichtung. Anfänglich scheint er noch die poetische Richtung verfolgt zu haben, die er vom Seminar mitbrachte, und es sammelten sich um ihn gleichstrebende Freunde, die später wenigstens einen lokalen Dichterruhm erworben haben, unter ihnen Neuffer und Magenau. Ein älterer schwäbischer Dichter, Stäudlin, nahm sich der jungen Gesellschaft an und hat später eine Auswahl ihrer Gedichte in einem Almanach drucken lassen. Noch war Klopstock der Heros, auf dessen Namen man sich Treue schwur: wie in Göttingen, so wurde auch hier ein Dichterbund gegründet, und man schaffte ein Bundesbuch an, in welches die Lieder der Mitglieder an den Aldermannstagen eingetragen wurden, man wanderte zusammen durch die Berge, man besuchte sich in den Ferien, man schrieb sich poetische Episteln und lebte ganz in dem Zauberkreise der Klopstockschen Ideale von Liebe, Freundschaft, Freiheit und Vaterland.

Der Genius der deutschen Dichtung hat aus diesem verschwommenen Gefühlsleben den Weg zu seiner Größe dadurch gefunden, daß er sich mit dem tiefsten Gehalte der antiken Bildung tränkte: die gleiche Bahn hat in seiner Weise Hölderlin beschrieben. 1791 schied die Mehrzahl jenes Bundes von der Universität; aber ein Jahr vorher war Schelling in das Stift eingetreten, und nun gründete sich zwischen ihm, Hegel und Hölderlin eine tiefe, innige Geistesgemeinschaft. Es ging damals ein mächtiger

Zug durch die deutsche Jugend. Der jubelnde Freiheitsdrang, der jenseits des Rheins tobte, fand hier sein lebhaftes Echo und seine geistige Verklärung. Auf dem Markte von Tübingen pflanzte man den Freiheitsbaum, und Hegel, der spätere „Restaurationsphilosoph", galt für einen hartgesottenen Jakobiner. Rousseaus glänzende Schilderung des natürlichen Menschen entzündete überall die jugendliche Begeisterung, und wie Schiller, so erfüllten auch diese Freunde ihr Herz mit den Idealen eines neuen Zustandes der Gesellschaft. Aber von vornherein gewann diese Bewegung in Deutschland eine maßvollere Gestalt durch die innige Verknüpfung mit der klassischen Bildung. In der griechischen und römischen Welt sah man den Zustand der Gesellschaft realisiert, nach welchem man sich aus der Kleinlichkeit und Gedrücktheit der heimischen Verhältnisse heraussehnte. So schwelgte auch die Seele Hölderlins in der Begeisterung für die großen Charaktere der antiken Welt, deren Bewunderung er wie Schiller aus dem Plutarch einsog, und die Grundstimmung, die ihn in diesen Jahren beherrschte, war diejenige, aus welcher der große Dichter die „Götter Griechenlands" schuf. So ist es zu begreifen, daß seine Dichtungen dieser Zeit sich ganz in den Bahnen Schillers bewegten und auch äußerlich deren Charakter wiederholten. Nicht nur dieselbe Empfindungsweise, sondern dieselben Rhythmen und ein ähnlicher Glanz der Diktion wie bei dem großen Vorbilde finden sich darin, und Gedichte wie „Griechenland" oder „An die Natur" könnte man füglich in die Sammlung einreihen, welche Schiller als die Gedichte seiner „zweiten Periode" zusammengefaßt hat. Es ist in ihnen, wenn auch mehr im Abglanz, dieselbe zündende Kraft, derselbe Schwung, derselbe rücksichtslose Idealismus, und noch ist der Dichter von dem Glauben an die Zukunft beseelt, welcher den Jugendtraum zu verwirklichen hofft; noch findet er im Marquis Posa sein eigenes

Abbild und die Zeichnung seiner eigenen weltverbessernden Pläne, Wünsche und Hoffnungen.

Neben der poetischen geht die philosophische Entwicklung Hölderlins einher, und gerade hierin war das Band der Freundschaft am mächtigsten. Die gemeinsame Ausbildung der drei Genossen fiel in die Zeit, wo man in Deutschland mit gleichem Eifer Kant und Spinoza studierte. Jener hatte schon die mächtige Bewegung hervorgerufen, die sich durch das ganze geistige Leben Deutschlands erstreckte; dieser war eben von Lessing und Jacobi entdeckt worden und begann in der Überzeugung der jungen Generation die kräftigsten Wurzeln zu schlagen, mit denen erst seine positive historische Wirkung beginnt. Die Alleinheitslehre und der Naturalismus wurden in der naturbegeisterten Dichterseele leicht lebendig und nahmen hier in verwandter Weise wie bei Goethe eine poetische Gestalt an, die ihrem eigentlichen Wesen fremd war. Dagegen wirkte Kant auch hier durch den sittlichen Ernst seiner Lebensauffassung. Sein rückhaltloser Wahrheitssinn, seine politische und religiöse Freimütigkeit, seine große Auffassung der Geschichte als der Realisierung der Idee der Freiheit warb auch Hölderlin zu seinem Schüler. Indessen trat auch auf diesem Gebiete das antike Bildungsmoment bei den drei Freunden ergänzend und fördernd hinzu. Wenn später Schelling und Hegel ihre Bedeutung nicht zum geringsten dem Umstande verdankten, daß sie in die Entwicklung der kantischen Lehre die reifsten Resultate des antiken Denkens hineinzuarbeiten verstanden, so beruhte das auf dem eingehenden Studium, das sie um diese Zeit mit Hölderlin den großen Philosophen des Altertums widmeten. Dabei ist es selbstverständlich, daß das poetisch gefärbte Interesse der Jünglinge sich zunächst an Platon erwärmte. Hier fanden sie jene Vereinheitlichung der Wahrheit und der Sittlichkeit mit der Schönheit vor, welche in der Verschmelzung

aller ihrer Bestrebungen auch zu ihrem Ideale wurde und welche sie, jeder in seiner Weise, zum wesentlichen Gehalte ihrer Lebensarbeit gemacht haben.

Mit dem Ende der Tübinger Studienzeit ging das Kleeblatt auseinander. Schelling begann sogleich die ersten Lorbeeren seiner philosophischen Laufbahn zu pflücken; Hegel, als Hauslehrer in die Schweiz verschlagen, arbeitete in der Stille an der Ausbildung seiner Gedanken, und nur brieflich wurde die Gemeinschaft aufrecht erhalten. Auch Hölderlin hatte der theologischen Laufbahn entsagt und sah sich zunächst auf die Hofmeisterstelle angewiesen, welche für eine so große Anzahl der bedeutendsten unter Deutschlands Denkern und Dichtern einen Durchgangspunkt gebildet hat. Für ihn sollte sie das Einzige bleiben, was er in den äußeren Verhältnissen erreicht hat. Anfangs zwar schien sich alles auf das glücklichste zu gestalten. Durch Schiller an Frau von Kalb empfohlen, fand er in deren Hause zu Waltershausen eine überaus günstige Stellung, und als er nun gar mit der Familie zu Ende 1794 nach Weimar übersiedelte, schien sich ihm der reichste und freieste Lebenskreis zu öffnen. Goethe, Herder und Fichte traten mit ihm in persönliche Berührung, und Schiller sorgte für seinen „lieben Schwaben" in der herzlichsten und zuvorkommendsten Weise. Aber schon hier trat jener Zug der Melancholie und der Unbefriedigtheit hervor, der tief in Hölderlins Wesen begründet war. Mitten aus dem Zentrum der deutschen Geistesbewegung, mitten aus diesem edelsten Kreise, dessen Wert er so gut wie nur irgendein anderer verstehen konnte und empfand, sehnte er sich nach der Einsamkeit und der idyllischen Ruhe seiner schwäbischen Heimat, und ohne daß wir von äußeren Veranlassungen wüßten, die ihn dazu getrieben hätten, gab er nach wenigen Monaten seine Stellung auf, um zu den Seinen zurückzukehren.

Als er dann eine neue Tätigkeit übernahm, ging er

der düstern Entscheidung seines Lebens entgegen. Im Januar 1796 trat er eine Hauslehrerstelle in der Familie Gontard zu Frankfurt a. M. an, wo er die folgenden Jahre nur mit der Unterbrechung zugebracht hat, daß er im August 1796 während der Kriegsunruhen seine Zöglinge und ihre Mutter auf einer Reise nach Driburg begleitete. Seit dem Beginne des folgenden Jahres sah er sich mit Hegel wieder vereinigt, welcher sich in Frankfurt in ähnlicher Lage befand, und in dem Gedankenaustausche mit dem mächtig gereiften und innerlich geklärten Jugendfreunde erwuchs auch ihm eine neue Regsamkeit des geistigen Lebens.

Allein der Genuß dieses Zustandes wurde ihm durch das persönliche Geschick getrübt. Er hatte in der Mutter seiner Zöglinge das Ideal seiner Sehnsucht gefunden und es verkörperte sich für ihn der ganze Inhalt seines elegischen Idealismus in der schönen, edlen und geistreichen Frau, die er „eine Griechin" nannte und als Diotima in seinen Dichtungen gefeiert hat. Aber so sehr ihn diese glühende Liebe beseligte, so sehr sie alle Fasern seines Denkens und Dichtens erregte, so tief drückte ihn die Unerreichbarkeit des Ideals nieder, und um so mehr befestigte sich in ihm die elegische Stimmung der Verzweiflung an der Wirklichkeit und der Flucht in das Land der Träume. Sein Glaube an die Verwirklichung des Ideals wich der trostlosen Klage über dessen ewigen Verlust, und die Energielosigkeit, die er den äußeren Verhältnissen gegenüber schon früher gezeigt, breitete sich nun in gefährlichster Weise über sein ganzes Dasein aus.

Nur seine dichterische Kraft ging aus dem Unglück gestählt in ihrer reifsten und schönsten Form hervor. Aus diesen Jahren stammen die edelsten und ergreifendsten Dichtungen Hölderlins, und diese Zeit brachte ihm die volle Entwicklung der Eigentümlichkeit und der selbstständigen, einzigen Bedeutung, welche er als Dichter be-

sitzt. In seinem ganzen Wesen war es begründet, daß die Lyrik der Boden war, auf dem allein er Großes und Bedeutendes leisten konnte. Aber für jenes einfache Lied, in welchem sich Goethes Gefühl aussprach, floß in ihm das Blut zu schwer. Seine ganze Begabung lag auf der Seite der gedankenschweren Lyrik, wie sie sich in der antiken Ode und in dem Pindarschen Dithyrambus ihre adäquate Form geschaffen hat. Das elegische Element überwiegt in ihm derartig, daß es alle anderen zurückdrängt, und seine künstlerische Form ist eine gewaltige, gedankengetragene, blühende Sprache, die vielleicht außer Schiller unter den deutschen Dichtern keinem so zur Verfügung gestanden hat wie ihm. Ein Reichtum plastischer Bilder, eine bewunderungswürdige Kühnheit des Gedankenganges und dabei eine Sicherheit und Geschlossenheit der Komposition machen diese Gedichte Hölderlins zu einem der schönsten Schätze in unserer Literatur. Selbst die kürzeren unter ihnen zeigen eine Kraft der plastischen Gestaltung und eine Meisterschaft der Zusammendrängung, welche in der modernen Literatur nicht übertroffen worden ist. Dabei sind sie sprachlich und rhythmisch von einer geradezu idealen Formvollendung. Sie bewegen sich durchgängig in den antiken Maßen; aber die klassische Form ist hier nicht, wie meistens bei modernen Dichtern, ein äußerlich gemachtes und künstlich gefaltetes Kleid, sondern das natürliche Gewand einer Dichtung, die in ihrem ganzen Gehalte, in ihrer Sprache und in ihrer Empfindung von antikem Geiste beseelt ist. Die elegische Stimmung des Dichters tritt nicht sowohl, wie das sonst in der modernen Poesie geschieht, als eine unmittelbare Schilderung seiner persönlichen Gefühle, sondern vielmehr in dem Kolorit hervor, in welches er die Anschauungen seiner Phantasie taucht. Darin besteht die wirkliche Verwandtschaft Hölderlins mit der Antike, und so bilden seine Dichtungen in Form und Inhalt den vollkommensten Aus-

druck davon, daß die antike Bildung ein integrierender Bestandteil der unsrigen ist und hoffentlich immer bleiben wird. Das klassische Element ist bei ihm nicht ein äußerlich angenommenes, sondern ein so vollkommen verarbeitetes, daß seine Dichtung sich damit durchaus identifiziert. Diese Bedeutung ist ihm in unserer Literaturgeschichte gesichert: daß sie, wie ich eingangs andeutete, heutzutage fast vergessen ist, bildet eines der traurigen Symptome dafür, daß unser geistiges Leben in Gefahr ist, von den Quellen abgelenkt zu werden, aus denen sein innerster Gehalt herstammt.

Aber für Hölderin lag nun das Gefährliche dieser Richtung darin, daß sein ganzes Denken, Dichten und Sein in dies antike Element aufging, und daß er deshalb persönlich nur den tiefen Gegensatz empfand, in welchem sich das unruhige und gespaltene Leben der Gegenwart zu seinem Ideal der klassischen Bildung befand. In den Oden, wo das volle Licht künstlerischer Gestaltung waltet, tritt dieser Gegensatz nur als ein Schatten auf, der hin und wieder über das Bild der Schönheit huscht; im Leben Hölderlins ist er die Nacht geworden, die sich über seinen Geist breitete, und zu drohenden Wolken geballt, tritt er uns bereits in einem Werke entgegen, in welchem der Dichter den vergeblichen Versuch machte, seine Gefühle und Gedanken in der Form des Romans niederzulegen. Die epische Anlage war ihm ebenso versagt, wie die dramatische, und so ist sein „Hyperion“, dieser Roman in Briefen, welche noch dazu durch die Fiktion, lange Jahre nach den wirklichen Erlebnissen geschrieben zu sein, die Wirkung der Unmittelbarkeit einbüßen, der Form nach ein durchaus mißlungenes Werk. Um so mehr ist es ein charakteristisches Selbstbekenntnis des Dichters. Mit glühenden Farben wird hier im Anschluß an die ersten Zuckungen, mit denen das moderne Griechenland aufzuleben begann, das ideale Bild des alten Griechentums

gezeichnet, und von diesem aus fallen die Reflexe einer geradezu bitteren und ungerechten Kritik auf die Unschönheit, auf die Zerrissenheit, auf die Einseitigkeit und innere Zerfahrenheit des modernen und speziell des deutschen Lebens. Der Mann, der dies Buch schrieb, war seiner Gegenwart auf das tiefste entfremdet, er krankte unheilbar an der Sehnsucht nach einem Lande der Schönheit, das er in dem antiken Griechenland zugleich gefunden und auf ewig verloren zu haben glaubte.

Aber dieser unlösbare Gegensatz, mit dem der Hyperion schloß, war auch nur ein idealer Ausdruck für das tragische Geschick, dem der Dichter selbst verfiel und das sich mehr und mehr der Vollendung nahte. Das Verhältnis zu dem Gontardschen Hause ging mit natürlicher Notwendigkeit einer Krise entgegen, welche sich im September 1798 vollzog. Aus Frankfurt entflohen, fand Hölderlin zunächst bei seinem Freunde Sinklair in Homburg Aufnahme, begab sich später auf dessen Veranlassung zur Zeit des Kongresses nach Rastatt und kehrte dann nach Homburg zurück. Alle Pläne, die er zur neuen Gestaltung seines Lebens machte, die Begründung einer Zeitschrift, eine Habilitation in Jena usw. zerschlugen sich teils an den äußeren Verhältnissen, teils an der Mattigkeit und Kraftlosigkeit, der er verfallen war. So ging er denn im Sommer 1800 nach Nürtingen zu seiner Familie. Später finden wir ihn in Stuttgart, dann eine Zeitlang in Hauptwil bei Konstanz, und am Ende des Jahres 1801 nahm er eine Hauslehrerstellung in Bordeaux an. Mit dieser Flucht aus dem deutschen Dasein breitet sich das Dunkel über sein Leben. Wie es ihm dort ergangen, wissen wir nicht, und als er im Sommer des folgenden Jahres wieder in Deutschland erschien, hatte sich die Katastrophe, die in seinem Wesen vorgezeichnet war, unrettbar an ihm vollzogen. Der Dichter Matthison, der ihn früher gekannt, schilderte später mit Entsetzen, wie eines Tages

die Gestalt des einstigen Apoll elend und zerlumpt, mit allen Zeichen der Verstörung in sein Zimmer getreten sei, mit fürchterlicher Kälte nur das eine Wort: „Hölderlin“ ausgestoßen habe und dann wie eine Erscheinung wieder verschwunden sei. Bald darauf langte er mit tobenden Geberden im Zustande verzweifelten Irrsinns bei den Seinen an. Es stellte sich heraus, daß er im Juni plötzlich Bordeaux verlassen und in der brennenden Sonnenhitze über Paris durch ganz Frankreich gewandert war. Vielleicht hatte ihn die Nachricht von Diotimas Krankheit noch in Bordeaux, diejenige ihres Todes in Paris erreicht; jetzt war die Blume seines Daseins geknickt für immer. Zwar schien er sich unter der Pflege der Mutter erholen zu wollen. Das Licht seines Geistes flackerte noch einmal auf, um dann für immer zu erlöschen. Er begann wieder zu dichten, er beschäftigte sich mit einer Übersetzung und Kommentierung des Sophokles, er arbeitete den Pindar durch. Unter diesen Umständen schien eine einfache Beschäftigung für ihn das beste. Freund Sinklair wußte wieder Rat. Durch seine Vermittlung bot dem scheinbar Genesenden der Landgraf von Hessen-Homburg eine Anstellung als Bibliothekar an, zu deren Übernahme er im Sommer 1804 nach Homburg übersiedelte. Allein sein Zustand begann nach kurzer Zeit sichtlich sich mehr und mehr zu verschlimmern, und im Herbst 1806 mußte er in die Tübinger Klinik geschafft werden. Es ergab sich, daß sein Zustand zwar ungefährlich, aber hoffnungslos sei, und so wurde er im folgenden Jahre bei einem Tischlermeister untergebracht. Unter der freundlichen Pflege dieses Mannes, welche später von dessen Witwe fortgesetzt wurde, führte er in der Stille ein inhaltloses Dasein. Denn die Nacht, die seinen Geist gefangen hielt, ist nicht wieder von ihm gewichen und hat ihn noch 36 Jahre lang umhüllt.

Über die Art und die Gründe dieses Wahnsinns

haben wir nur spärliche Berichte. Die ihn beobachtet und geschildert, waren Laien, welche auf die wesentlichen Symptome ihr Augenmerk nicht richten konnten. So fehlt uns vor allem jeder Anhalt für die Einsicht in die physischen Ursachen seiner Störung. Aus den Klagen über häufigen Kopfschmerz, die sich früh bei ihm meldeten, geht hervor, daß sein Nervensystem nicht das stärkste war: was aber dessen Gleichgewicht so völlig störte, ist damit nicht gesagt. Gewisse unedle Annahmen, für welche man die völlige Unkenntnis seines Lebens während der Zeit in Bordeaux ausnützte, finden in seiner sonstigen Lebensweise nicht nur keine Bestätigung, sondern sogar entschiedene Widerlegung, und stehen auch mit der Tatsache in Widerspruch, daß aus aller seiner Melancholie und aus der ganzen Zeit seines Irrsinns auch nicht ein einziger Fall selbstmörderischer Gedanken oder Versuche mitgeteilt, dagegen ausdrücklich versichert wird, er habe selbst in den dunkelsten Zeiten stets noch das feinste Gefühl für Schicklichkeit und Anstand besessen. Dabei zehrte die Krankheit an seinem Körper nicht. Nachdem seine Verwilderung, in der er aus Frankreich zurückkehrte, überwunden, hat er sich bis zum Tode in der einfachen und sorgfältigen Pflege stets wohl befunden. Nur zuweilen, wenn der Dämon ihn schüttelte, blieb eine tagelange Erschlaffung zurück. Solche Wutanfälle, anfangs häufiger, wurden mit der Zeit immer seltener; sie beschränkten sich auf Störungen des häuslichen Zusammenlebens, die ohne Belang waren.

Die eingehendste Schilderung seines geistigen Zustandes verdanken wir dem Dichter Friedrich Waiblinger, der im Anfange der zwanziger Jahre in Tübingen studierte und viel um ihn war, sowie den ergänzenden Mitteilungen seines Biographen Schwab, der ihn gleichfalls noch persönlich gekannt hat. Als das charakteristische Merkmal tritt uns dabei die Unfähigkeit des Dichters entgegen, seine

Gedanken zu beherrschen. Er war in einer rastlosen Tätigkeit der Phantasie begriffen; während der ersten Jahre namentlich bedeckte er jedes Stück Papier, das ihm in die Hände fiel, mit prosaischen oder poetischen Aufzeichnungen. Wenn er seine Spaziergänge in dem engen Gartenhof oder in seinem Zimmer hielt, so war er in ununterbrochenem Selbstgespräche, und wer zu ihm kam, hörte schon an der Tür sein lebhaftes Perorieren. Wie aber sein Auge bei aller Lebhaftigkeit des Umherschauens den Eindruck des Irren durch den Mangel an sicherer, fixierender Konzentration machte, so war auch seine Gedankenbewegung mittelpunktlos und der Herrschaft des vernünftigen Willens entzogen. Es entspricht das genau dem, was man wohl Ideenflucht nennt. Die nervöse Erregung springt, offenbar rein mechanischen Gesetzen folgend, von einem Gedanken zum anderen, und so reiht sich wie ein tosender Wasserfall sinnlos Vorstellung an Vorstellung.

In dieser Beziehung sind nun die Gedichte, welche aus Hölderlins irrer Zeit erhalten wurden, eine für den Psychologen überaus interessante Hinterlassenschaft. Nur mühsam wiederstehe ich der Verlockung, eines oder das andere davon hier zu analysieren. Sie sind ein wunderbarer Beweis für die hohe Vollendung der Einübung, welche das menschliche Denkorgan erreichen kann, sodaß seine Tätigkeiten sich noch mechanisch abspielen, auch wenn ihnen die einheitliche Leitung der bewußten Vernunft fehlt. Als Hölderlin nicht mehr dichten konnte, da dichtete es noch in ihm. Schiller hat einmal von den niederen Dichtern gesagt, daß die gebildete Sprache für sie dichte und denke. Ähnlich ist es hier bei Hölderlin. Das Technische der Dichtung, Rhythmus und Reim, ist meist noch von tadelloser Reinheit und Schönheit; anfangs begegnen uns noch die antiken Strophen, später fällt der Dichter wieder mehr in die reimende Art seiner Jugend zurück. Auch der Glanz der Diktion ist an ein-

zelnen Stellen wunderbar schön erhalten; aber dazwischen mischt sich nüchtern prosaischer Ausdruck und gelegentlich eine unsägliche Trivialität des Inhalts, oft endlich auch ein völlig sinnloses Verschwimmen des Gedankens und nur noch eine tönende Zusammenfügung von Worten. Was aber in allen Gedichten fehlt, ist Zusammenhang und einheitliche Komposition[1]). Anfangs tritt ein beherrschender Gedanke oder ein dominierendes Bild klar und noch mit alter Plastik hervor: aber dann drängen sich — mit lockerster Assoziation und häufig sogar scheinbar ohne diese — fremde Gestalten, oft die wunderlich entlegensten Vorstellungen in die Phantasie hinein, und zuletzt verliert sich der Dichter in pfadlosem Dunkel.

Seit altersher spricht man von einer Verwandtschaft zwischen Dichtung und Wahnsinn, zwischen dem Genie und dem Irren. Worin besteht diese Ähnlichkeit? Doch nur darin, daß der Fortgang der Gedanken, die Ideenassoziation, wie die Psychologen sagen, bei beiden sich in einer Weise vollzieht, welche der Gewohnheit des gemeinen Lebens spottet, und daß dieser ungewohnte Flug des Gedankens bei beiden nicht der bewußten Überlegung, sondern einer unbewußten Notwendigkeit entspringt. Aber der Unterschied ist der, daß diese unbewußte Nötigung bei dem Genie in einem sachlichen Zusammenhange der Gedanken wurzelt, bei dem Wahnsinn dagegen nur auf der mechanischen Reihenfolge von Nervenerregungen beruht. Was daher der Dichter in genialer Intuition erfaßt, dem kann nachher der gewöhnliche Verstand mit seiner Logik nachhinken: das Gerede des Irren ist und bleibt sinnlos. Die geniale Aneinanderfügung der Bilder und Ideen ist nun aber vor allem der Grundcharakter

1) Das gilt im Ganzen auch noch, nachdem es neuerdings liebevollem Scharfsinn gelungen ist, die z. T. verdorbene Überlieferung philologisch zu verbessern und dadurch streckenweise einen Zusammenhang zu gewinnen, der früher versteckt war.

jener dithyrambischen Odendichtung, in der Hölderlins Eigentümlichkeit besteht. Auch eine Pindarsche Ode, auch ein Goethesches Gedicht, wie etwa die Harzreise, ist „schwer“, wie man zu sagen pflegt, d. h. es ist dem gemeinen Bewußtsein eine Mühe, ihrem Zusammenhange zu folgen. Aber dieser Zusammenhang ist da; er bildet das geheime innere Band der Komposition, und seine kongeniale Auffassung ist der ästhetische Reiz für den Genießenden. So ist es auch in den früheren Dichtungen Hölderlins; allein bei diesen letzten ist nun dies der wehmütige Eindruck, wie sich in ihnen allmählich das Genie in Wahnsinn verliert. Anfangs besitzen sie jenen Faden des Zusammenhangs; aber er wird immer lockerer, und zum Schluß entrinnt er den schwachen Händen des Dichters. In ihrem Anfange spricht noch der Genius, — an ihrem Ende waltet der Dämon. In dieser Hinsicht ist höchst charakteristisch das im Jahre 1803 entstandene Gedicht Pathmos, dessen Länge leider seine Mitteilung verbietet. Man vergleicht des Dichters Geist gern mit der Harfe: hier sind einige Saiten verstimmt, andere zerrissen, andere wieder tönen noch im schmelzenden Wohllaut; was aber darin spielt, ist nicht mehr der Gedanke des Menschen, sondern der Wind, von dem man nicht weiß, von wannen er kommt und wohin er fährt.

Einen ähnlichen Eindruck machen die prosaischen Aufzeichnungen, welche aus der ersten Zeit der Gestörtheit stammen. Damals, als er sich noch einmal sammeln zu wollen schien, schrieb er Anmerkungen zu mehreren Sophokleischen Stücken und versuchte, sich über den Grundgedankens seines noch weiterhin zu erwähnenden Trauerspiels „Empedokles“ klar zu werden. Beides in einer schwer mit sich ringenden Sprache und in einer Darstellung, welche ebenfalls durch feine, fast unmerkliche Nuancen aus genialem Tiefsinn in trostlosen Unsinn übergeht. Hier kommt noch ein anderes hinzu. Wie bei

manchen der Gedichte, so hat man hier noch häufiger den Eindruck, daß der Dichter das Wort für den Gedanken, der ihm vorschwebt, nicht finden kann und schließlich zu einem inadäquaten greift. Diese Erscheinung ist bekanntlich bei Nervenkrankheiten sehr häufig; als ausgesprochene Dysphasie ist sie bei Hölderlin nicht aufgetreten, auch später nicht, wo er sich dagegen oft in der Bildung ganz sinnloser Worte ergangen hat[1]). Aber in jenen Schriften begegnen uns oft seltsame Satzwendungen und Wortbildungen, und es bewegt sich dies Suchen merkwürdigerweise in ähnlichen Bahnen, wie sie Hegel in seiner philosophischen Sprache gewandelt ist. Auch dieser hat die Nation durch ungewohnte Worte und Sätze frappiert, und es gibt bei ihm seitenlange Stellen, an denen der seiner Ausdrucksweise Unkundige statt des Tiefsinns auch Wahnsinn vor sich zu haben meint und meinen muß; aber bei Hegel ist doch ein Sinn dahinter, seine Terminologie, mag sie noch so barock sein, beruht auf einem großartigen Gedankenzusammenhange; bei Hölderlin liegt hinter den unverständlichen Worten eben nur traurige Öde oder ein unfaßbares, immer entfliehendes Etwas.

Mit der Zeit nahm auch seine geistige Regsamkeit ab; er ward mehr und mehr zum Kinde, und seine Vorstellungswelt schrumpfte auf den engen Kreis seiner nächsten Bedürfnisse und Erlebnisse zusammen. Selten zum Glück waren lichtere Augenblicke, in denen er sein Geschick

1) Die Biographie gibt dafür als Beispiel, er habe einmal als er griechisch lesen sollte, geantwortet: „ich verstehe das nicht, das ist Kalamattasprache". Dies Beispiel ist sehr unglücklich; es scheint dem Biographen entgangen zu sein, daß Kalamatta eine Stadt an der Südküste der Peloponnes ist, deren Namen dem Dichter bei der Aufforderung, griechisch zu lesen, durch einfache Ideenassoziation um so mehr einfallen konnte, als diese Stadt in den zwanziger Jahren als der Sitz des „Senats von Messenien" und wegen ihrer Zerstörung 1825 viel genannt wurde und gewiß gelegentlich auch von den Besuchern Hölderlins erwähnt worden ist.

verstand, aber auch dann prägte sich sein Gefühl nur in still wehmütiger Ergebung aus, wie sie in den Worten zutage tritt:

„Das Angenehme dieser Welt hab' ich genossen,
Die Jugendstunden sind wie lang, wie lang verflossen.
April und Mai und Junius sind ferne:
Ich bin nichts mehr, ich lebe nicht mehr gerne."

Mancherlei Kuriositäten und Narrheiten werden von seinen Gewohnheiten berichtet, keine so, daß sie als fixe Idee bezeichnet werden dürfte. Nicht einmal von seiner Sucht, die Menschen mit hohen Titeln, wie Eure Majestät, Eure Durchlaucht usw. anzureden, kann man sagen, daß sie seinen Geist so gefangen gehalten hätte, wie es der Psychiater bei der Anwendung des Ausdruckes fixe Idee im Auge hat. Denn er lebte nicht etwa in der Einbildung, mit lauter vornehmen Leuten umzugehen, er war sich vielmehr der realen Lebensstellung seiner Besucher sehr wohl bewußt und gefiel sich nur in der Marotte einer forcierten Höflichkeit.

Anfangs waren ihm seine Gefühle in die Einsamkeit gefolgt; ja er schrieb einmal das schöne Wort: nun erst verstehe er den Menschen recht, da er fern von ihm und in Einsamkeit lebe. Er dichtete noch Oden an Diotima, er zeigte noch das alte Gefühl für die einfache Schönheit der Natur, er gedachte noch mit Teilnahme der Seinen. Ein rührendes Blatt an seinen geliebten Halbbruder hat sich erhalten, in jenem gewaltsam verständigen und gemacht nüchternen Stile abgefaßt, den man häufig an Nervenkranken beobachtet, als ob sie sich zusammennähmen, recht vernünftig zu schreiben. Es bricht mit den Worten ab: „ich merke, daß ich schließen muß". Später verlor sich auch diese Teilnahme; er wurde immer apathischer. Der Besuch eines Jugendfreundes, die Nachricht vom Tode seiner Mutter gingen spurlos an ihm vorüber, selbst die Sammlung seiner Werke, von der man ihm erzählte, blieb

ihm gleichgiltig, und nur als er das Exemplar sah, zeigte er etwas wie Freude darüber.

So wurde sein Dasein immer schattenhafter, er vegetierte nur noch dahin. Aber eine eigentliche Paralyse, eine völlige Auflösung der geistigen Kräfte scheint nicht eingetreten zu sein. Sein Ende wurde durch ein lokales Leiden, eine Brustwassersucht, schnell und sanft herbeigeführt. Er starb betend am 7. Juni 1843.

Die Sektion erwies, wie sein Biograph mitteilt, auch den Bestand einer Gehirnwassersucht, von der sich jedoch nicht feststellen ließ, ob sie mit früheren Entzündungen im Zusammenhange gestanden und was sie etwa noch zu zerstören vorgefunden hatte.

So sind wir in der Ätiologie dieses Wahnsinns auf die psychischen Momente angewiesen, welche in seinem Leben vorliegen. In erster Linie glaubt man natürlich, an die unglückliche Liebe denken zu müssen, die sein ganzes Wesen aus den Fugen brachte. Kein Zweifel, daß diese Leidenschaft seine innerste Seele ergriff und ihm den letzten, schwersten Stoß gab. Aber dieser Stoß wirkte nur deshalb zerstörend, weil er schon ein morsches Gebäude traf. Nicht unter allen Umständen, sondern nur in dem inneren Zustande, in welchem Hölderlin schon war, wirkt die unglückliche Liebe so: der Wahnsinn muß schon in der Tiefe angelegt sein und kommt nur zum Ausbruch durch die neue Erschütterung. Und in der Tat, Hölderlins Geist war schon an sich so tief krank, daß es eben nur dieser Veranlassung bedurfte, um ihn in das Verderben zu stürzen. Von ihm gilt das Wort, welches der größte der Dichter in bezug auf einen anderen wahnumnachteten Dichter sprechen läßt:

„Es liegt um uns herum
Gar mancher Abgrund, den das Schicksal grub;
Doch der in unserm Herzen ist der tiefste.
Und reizend ist es, sich hinabzustürzen.“

Schon zu jener Zeit, als Hölderlin im Hause der Frau von Kalb lebte, unter den denkbar günstigsten Verhältnissen, auf das liebenswürdigste, feinfühligste aufgenommen, mit den besten Geistern in Verbindung, schon da ergreift ihn die Melancholie. Er mißt sich an den Größen der Zeit und ihr Anblick, statt ihn zu erheben, drückt ihn nieder. Nicht persönliche Eitelkeit oder unerfüllte Ruhmbegierde liegt dabei zugrunde, sondern die Einsicht in den Mangel seines eigenen Wesens, die Überzeugung von dem Widerspruch zwischen ihm und seinem Ideal. Er glaubt seine Bestimmung nicht zu erfüllen, er fühlt sich den Aufgaben des Lebens nicht gewachsen, — und weil er den Dingen nicht genug tun kann, so tut ihm auch das Leben nicht genug. Er ist der Typus der „problematischen Naturen", wie sie Goethe gezeichnet hat. Diesen Zustand bezeichnete Schiller schon damals als gefährlich. Sein scharfes Auge sah Hölderlin und Jean Paul auf einer Linie. Und wahrlich, der Dichter des Titan hätte ebenso wie der des Hyperion zugrunde gehen müssen, wenn ihm nicht die Göttergabe des Humors verliehen gewesen wäre. Von diesem Humor, von dieser Erhebung über die Wirklichkeit, hatte Hölderlin keinen Tropfen; in ihm floß nur schweres Blut und sein Schmerz bohrte sich ins Innere, bis er das Mark zerstörte. Der Grundton, auf den das unendlich feine Instrument seiner Seele gestimmt war, ist der elegische. Unfähig, den Schmerz zu überwinden oder ihn auch nur im reinen Bilde anzuschauen, muß er sich immer tiefer und tiefer in ihn hineinwühlen. Das ist der Fluch des Lyrikers, der an keinem sich so erfüllt hat, wie an Hölderlin.

Allein der elegische Dichter bedarf eines Ideals, an dem er die Wirklichkeit mißt und um dessentwillen er aus ihr flüchtet, sollte er sich dies Ideal auch erst schaffen müssen. Dies war, wie wir sahen, für Hölderlin die antike Welt. Sein Interesse an ihr hat früh schon einen

gewissen pathologischen Charakter. Schiller hat von der Graecomanie als einem Fieber gesprochen. Er tat es, nachdem er selbst durch Kant und durch Goethe davon geheilt worden war. Aber für Hölderlin wurde dies Fieber eine tötliche Krankheit. Hatte er früher mit Posa gesagt, seine Liebe gelte den kommenden Geschlechtern, so galt jetzt seine Liebe und seine Sehnsucht nur einem vergangenen Geschlechte und einem Zustande, der, für ewig verloren, als ein goldenes Zeitalter weit hinter uns liege. Mochten sich auch in ihm ähnliche Gedanken angebahnt haben, — es fehlte ihm die Energie, welche Schiller und Hegel besaßen, das goldene Zeitalter in höherer Gestalt von der Zukunft zu erhoffen und an seiner Herbeiführung zu arbeiten. Er klagte nur träumend dem Vergangenen nach. Die klassische Welt war der Abgrund, in den er sich stürzte. Wir lernten ihn oben als den idealen Vertreter dieses Elements in unserer Nationalbildung kennen. Hier zeigt es sich, daß er an eben dieser seiner Bedeutung zugrunde gegangen ist. In Dichtung und Philosophie beruht die Größe des deutschen Geistes auf der Verschmelzung des antiken und des modernen Kulturgehaltes. Vollständig, zu reiner Versöhnung ist sie nur in zwei Männern gediehen, in Goethe und in Hegel; in den anderen schiebt sich beides mit mannigfach gestalteten Mischungen durcheinander: bei Hölderlin erheben sich beide Elemente gegeneinander und ihr Widerspruch sprengt das zarte Gefüge seines Geistes.

Diese elegische Versenkung in das Altertum war es, welche Hölderlin die Kraft raubte, den Anforderungen des modernen Lebens zu genügen, und ihm das Dasein zur Qual machte. Aber sie selbst ist doch wiederum nur der Ausfluß und gewissermaßen erst die theoretische Form einer allgemeineren Tendenz, die den tiefsten Grund seines Leidens gebildet hat. Diesen versteht man erst, wenn man sich klar macht, worin denn für Hölderlin der

Gegensatz des antiken und des modernen Lebens bestand und weshalb er aus diesem in jenes flüchtete. Es ist das gänzlich verschiedene Verhältnis, welches in beiden Zeitaltern zwischen dem Individuum und dem gesamten Kulturgehalte seiner Zeit besteht. Die antike Welt war noch so einfach, daß der einzelne imstande war, mit seinen Interessen den gesamten Inhalt des gemeinsamen Kulturlebens zu umfassen. Wissenschaft und Kunst, Staat und Religion standen noch in so nahem und innigem Verhältnis, daß sie im ganzen nur eine harmonische Einheit ausmachten, und der Umfang dessen, was dazu gehörte, war noch so gering, daß es dem einzelnen möglich war, mit der vollen Hingabe an seinen besonderen Beruf den ganzen Genuß der allgemeinen Bildung zu verbinden. So war jedes Individuum neben seiner Eigentümlichkeit doch mit dem wesentlichen Gehalte des gemeinsamen Lebens so verwachsen, daß es als dessen Repräsentant gelten konnte. Ganz anders ist es in der modernen Welt. Alle Berufstätigkeiten haben in ihr einen solchen Umfang gewonnen und sich so verzweigt, daß der einzelne nicht mehr imstande ist, ihre Gesamtheit zu beherrschen, und dabei sind sie, was noch schwerer wiegt, in ihrer Entwicklung derartig auseinander gegangen, daß jener harmonische Zusammenhang und jene schöne Einheit, worin sie sich bei den Alten noch befanden, unwiederbringlich verloren scheinen. Darum ist uns jene glückliche Identität der individuellen mit der allgemeinen Bildung verloren, und das Individuum ist nicht mehr imstande, in sich die gesamte Kultur seiner Zeit zu verarbeiten und sich zu ihrem Repräsentanten zu machen.

Diesen Gegensatz, der zwar nicht absolut aber jedenfalls relativ gilt, hat Hölderlin vielleicht tiefer als irgend jemand anders empfunden. Er lag ganz innerhalb der kulturphilosophischen Gedanken, aus denen Schiller die ästhetischen Grundbegriffe konstruierte, wenn er auch bei

diesem nicht in der gleichen Richtung ausgeführt worden war. Er stand aber zugleich in der innigsten Beziehung zu dem Charakter der damaligen deutschen Bildung, deren wichtigster Zug gerade die universalistische Tendenz war. Als die hauptsächlichsten Vertreter dieser Richtung sind die Romantiker bekannt. Sie haben nicht nur auf dem Gebiete ihrer literarischen Tätigkeit und namentlich in der Poesie, Literaturgeschichte und Philosophie sich die Aufgabe einer Verarbeitung aller großen Schöpfungen gesetzt, welche der menschliche Geist in seiner Entwicklung je hervorgebracht hat, sondern auch vor allem das Prinzip aufgestellt, daß das ästhetische, wissenschaftliche, religiöse und staatliche Leben des Menschen wieder in eine große Einheit harmonisch zusammenschmelzen müsse, daß das Individuum seine Aufgabe nur auf dem Grunde einer universalistischen Bildung und in der vollkommenen Einheit mit der gesamten Kultur zu lösen vermöge. Genau die gleiche Tendenz bestimmte das ganze Wesen von Hölderlin, und Haym hat deshalb vollkommen recht getan, ihn in seiner meisterhaften Darstellung der romantischen Schule als einen Seitensproß an ihr zu behandeln, obwohl der einsame Schwabe mit ihr in keiner direkten und persönlichen Verbindung stand. Aber während die Romantiker wenigstens den Versuch machten, dieses Ideal der universalistischen Kultur des Individuums zu realisieren, verzweifelte Hölderlin an der Möglichkeit seiner Verwirklichung. Nur in der antiken Welt sah er es realisiert; nur der Grieche war ihm in diesem Sinne der volle und unverkümmerte Mensch. Das moderne Dasein zeigt Staatsmänner und Bauern, Dichter und Denker, Kaufleute, Handwerker, Beamte, kurz lauter Leute des Berufs, aber einen Menschen sucht man darin vergebens. Deshalb nimmt bei Hölderlin die universalistische Tendenz einen pathologischen Charakter und eine elegische Färbung an. Ihr Ideal ist in dem modernen Leben nicht mehr

zu realisieren, aber es war das Lebensprinzip in dem goldenen Zeitalter des Griechentums. Alle Bitterkeit, welche Hölderlin gegen die moderne Welt und speziell gegen seine eigene Nation im Hyperion ausgegossen hat, und all die leidenschaftlich sehnsüchtige Liebe, mit der er das Altertum umfaßte, beruhen auf diesem Grunde.

Deshalb ist nun das Interessanteste seiner Selbstbekenntnisse das Fragment einer Tragödie, worin er diesen Widerspruch, der ihn erfüllte, auf den Boden des Griechentums selbst versetzen wollte. Das tragische Motiv des „Empedokles" hat eine gewisse Ähnlichkeit mit demjenigen des Faust. Es besteht darin, daß das Individuum an dem Drange zugrunde geht, sich zum All zu erweitern, daß es von der Sehnsucht erfüllt ist, alles, was ist, in sich zu umfassen und besonders mit dem ganzen Menschenleben sich zu identifizieren, und daß es mit der Einsicht in die Unerfüllbarkeit dieses Strebens endet. Aus den ausgeführten Teilen und aus den Betrachtungen über den Gesamtplan des Werkes, die Hölderlin hinterlassen hat, läßt sich wenigstens in allgemeinen Zügen erkennen, wie er seinen Helden, in welchem sich der Philosoph, der Dichter und der Staatslenker zu ungeteilter Einheit verbinden, an dem Widerspruche der wirklichen Welt, an der unharmonischen Geteiltheit und Zerstücklung der äußeren Verhältnisse scheitern lassen wollte.

Die Unmöglichkeit, in der sich das moderne Individuum befindet, den gesamten Gehalt der allgemeinen Kultur in seiner Bildung zur lebendigen Einheit zu bringen, ist also der letzte Grund für die elegische Versenkung in das klassische Altertum, worin Hölderlins tragisches Geschick sich besiegelte. Und das ist nun in der Tat eine tiefe Einsicht in das Wesen des modernen Lebens. Diese Unmöglichkeit ist eine Tatsache. So unendlich verzweigt, so vielfältig, so widerspruchsvoll ist unsere Kultur geworden, daß das Individuum unfähig ist, sie vollständig

in sich aufzunehmen. Die Gesamtheit unserer Kultur ist ein idealer Begriff, der in keinem individuellen Bewußtsein mehr realisiert ist. Jeder von uns ist in dem großen Getriebe des sozialen Daseins an einem bestimmten Punkte eingefügt, und er ist von da aus nicht mehr imstande, den ganzen Umkreis der übrigen Tätigkeiten und ihres geistigen Gehaltes zu überschauen und in sich aufzunehmen. In die Arbeit des Berufs eingespannt und vermöge der steigenden Anforderungen desselben das ganze Leben hindurch angespannt, bekommt der individuelle Geist gewissermaßen Scheuklappen, die ihm nur ein beschränktes Gesichtsfeld zu übersehen gestatten. Eine universalistische Bildung, wie sie der Bürger Athens besaß, wie sie die großen Männer der Renaissance neu erwarben, wie sie Deutschlands Dichter und Denker in Hölderlins Tagen wenigstens anstrebten, ist heutzutage selbst für das Genie unmöglich. Die Kultur ist zu breit geworden, um vom Standpunkt des Individuums aus übersehen zu werden. Diese Unmöglichkeit trägt eine große soziale Gefahr in sich. Je vereinzelter die Berufstätigkeit des Individuums wird, um so fremder und kenntnisloser steht es den Interessen gegenüber, welche den Lebensgehalt des andern ebenso einseitigen Individuums ausmachen. Die Berufsarten, die Stände, die verschiedenen Schichten der Gesellschaft werden auf diese Weise mehr und mehr einander entfremdet und hören bald ganz auf, sich gegenseitig zu verstehen. Das Bewußtsein des einheitlichen Zusammenhanges, der alles Kulturleben beherrschen soll, geht Schritt für Schritt verloren, und die Gesellschaft droht in Gruppen und Atome zu zerfallen, zwischen denen es nicht mehr das Bindemittel des geistigen Verständnisses, sondern nur noch dasjenige der äußeren Not und Notwendigkeit gibt. So wird die moderne Gesellschaft mehr und mehr zu einem Bilde der Zerrissenheit, und je schneller dieser Prozeß mit natürlicher Notwendigkeit fortschreitet, um so

geringer wird selbstverständlich die Kraft der gesellschaftlichen Ordnung, deren festeste Stütze die Gleichheit des Kulturbewußtseins in den Individuen bildet.

Schlimmer noch als dieser Mangel einer wahrhaft universellen Bildung ist das Surrogat, mit dem wir uns darüber hinwegzutäuschen suchen. Außerstande, den Bildungsgehalt der fremden Sphären bis in seine Tiefe und seine Besonderung zu durchdringen, hilft sich das moderne Individuum mit einem oberflächlichen Dilettantismus, der von allem den Schaum abschöpft und den Gehalt liegen läßt. Dieser Dilettantismus ist komisch, wo er sich in den Gesprächen des Salons breit macht; aber wo er auf den Gassen gepredigt wird, ist er tragisch. Wir lachen, wenn wir den Backfisch über die Vorzüge Nietzsches und Wagners sein naseweises Urteil hinwerfen hören: aber furchtbar ernst ist die Gestalt des Volksredners, der mit den unverdauten Brocken wissenschaftlicher Theorien prunkt und, was er selbst nicht verstanden hat, als Wahrheit unter das Volk wirft.

Sehen wir diesen Dilettantismus von Jahrzehnt zu Jahrzehnt zu drohenderer Gefahr heranwachsen, so können wir uns nicht wundern, wenn wir ihn in Deutschland ebenso gut wie in der ganzen Welt als den Typus des öffentlichen Lebens wiederfinden. Nicht von dem Zeitverbrauch spreche ich, mit dem wir so vielfach tändelnd nur uns amüsieren, wenn wir Belehrung oder ästhetische Erbauung zu suchen vorgeben; auch nicht davon, daß die ernste und wahre ästhetische Bildung unter uns um so seltener geworden ist, je mehr man bemüht gewesen ist, die Genüsse der Kunst jedermann zugänglich zu machen: es hat sich eben nur die alte Erfahrung wiederholt, daß, wenn man das allgemeine Niveau höher stellt, dies auf Kosten der Höhe und Größe des darüber Hinausragenden geschieht. Das Bedenkliche, was ich meine, ist, daß dieser Dilettantismus auch bei uns die Signatur der öffentlichen

Institutionen zu werden anfängt. In ganz Europa treibt die politische Bewegung auf den Parlamentarismus zu: mag man über ihn in historischer und politischer Beziehung denken, wie man will, — das eine muß man zugestehen: er ist die Staatsform des Dilettantismus. Die Staatsform ist er, vermöge deren jeder beliebige Sophist und Schreihals, mit dem Mandat einer unverständigen Masse in der Tasche, weil Gott ja einmal mit dem Amt auch den Verstand gab, sich dazu berufen glaubt, über alles, was die Interessen des öffentlichen Lebens angeht, sein verantwortungsloses Urteil ex officio abzugeben, und nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht fühlt, sich über die Tätigkeit des erfahrungsreichen Fachmannes, des gewissenhaften Beamten, des genialen Staatsmannes zum Richter aufzuwerfen. Und es bleibt nicht aus, daß dieser dilettantische Zug auch außerhalb der Parlamente gerade diejenigen ergreift, die spezifisch moderne Menschen zu sein wünschen und glauben.

Aber das Schlimmste an dieser Ausbreitung des Dilettantismus ist seine Herrschaft über die Erziehung. Eine ungeheure Ausdehnung des Wissens ist uns, wie über Nacht, über den Hals gekommen. Noch haben wir nicht die Methoden gefunden, es zu vereinfachen und auf den kurzen Gesamtausdruck zu bringen, der vielleicht in einer glücklichen Zukunft das massenhafte Detail unnötig machen wird, welches heute unvermittelt nebeneinander steht und deshalb mechanisch behalten sein will; noch sind wir durch die weitverzweigte Arbeit der besonderen Wissenschaften nicht zu Gesamtresultaten gekommen, welche das im Interesse einer allgemeinen Bildung Wertvolle von der Spreu zu sondern gestatteten. Den gesteigerten Anforderungen gegenüber, welche zudem der Kampf ums Dasein für jede Fachbildung und für jede technische Erziehung stellt, fehlt uns noch vollständig die prinzipielle Entscheidung der für alle Pädagogik funda-

mentalen Frage, welches Maß von allgemeiner Bildung mit der Berufserziehung in der Weise vereinbar ist, daß damit für alle Stände und alle Individuen eine Gleichheit der geistigen Grundlage gewonnen wird. Von der Erfüllung dieses Ideals ist die Menschheit heute weiter entfernt, als je in ihrer Geschichte, und darin wurzeln alle Schäden der modernen Gesellschaft. Diesem Problem gegenüber verrennt man sich auf der einen Seite mit berechtigter Angst vor dem Dilettantismus in eine rein technische Abrichtung zum besonderen Berufe — eine Einseitigkeit, die selbst in der Arbeitsteilung der Wissenschaften auf allen Gebieten hervorzutreten anfängt. Von Jugend auf treibt man den Geist in eine bestimmte Richtung, so daß er nur das praktische Ziel vor Augen hat und niemals den Blick auf das Ganze gewinnen kann. Und doch steht es durch lange Erfahrung fest, daß die fruchtbare Tätigkeit nur die sein kann, welche den besonderen Beruf im Zusammenhange des Ganzen zu betrachten befähigt ist. Läuft man so Gefahr, den Geist zur Maschine zu machen, die nur ihre bestimmte technische Arbeit verrichten kann, so fällt man auf der anderen Seite dem Dilettantismus anheim, wenn man alle die noch so unfertigen „Ergebnisse" der modernen Wissenschaft in die Schulbildung aufnehmen will. Da drängen sich denn alle Disziplinen heran, damit der jugendliche Geist von jeder etwas kosten soll; von jeder wird durch äußerliche Aneignung etwas aufgenommen, und damit wird die Harmonie und der systematische Zusammenhang unserer früheren Bildung gesprengt. Ihre Unzulänglichkeit gibt jeder zu, aber bisher gibt es entfernt nichts, was an ihre Stelle zu treten berechtigt wäre. Die ganze Masse, die sich jetzt herandrängt, wird auswendig gelernt und nicht begriffen, sie kann nur vom Gedächtnis und nicht vom Verstande bewältigt werden. So überlasten und überhasten wir denn unsere Kinder, ohne ihnen die Verarbei-

tung der verwirrenden Mannigfaltigkeit, zu deren Aufnahme wir sie zwingen, gleichmäßig zu ermöglichen. Am gefährlichsten ist es deshalb, wenn mit der Häufung des bloß zu lernenden Stoffs eine Einschränkung jener formalen Geistesgymnastik einhergeht, welche wir bisher zu unserem Segen dem Einleben in die Sprache und das Denken der Griechen und Römer verdankten. Jene Männer der Naturforschung, welche diesen Rest gleichmäßiger Bildungsgrundlage in der europäischen Gesellschaft bekämpfen, sollten doch die ersten sein, das „biogenetische Grundgesetz" auch in der Pädagogik anzuerkennen und zu verstehen, daß auch die geistige Lebensbewegung der Menschheit ein Durchlaufen der früheren Bildungszustände als das Natürlichste erscheinen läßt; sie sollten einsehen, daß für den jugendlichen Geist die Bekanntschaft mit einem jugendlichen, einfachen, harmonischen Kultursystem, wie es das griechische ist, immer das geeignetste bleibt.

Es liegt mir fern, die schon allzu große Zahl derjenigen zu vermehren, welche für diese gegenwärtigen Zustände einzelne pädagogische Heilmittel vorschlagen; eine Panacee dafür gibt es noch nicht. Wir müssen uns an den Gedanken gewöhnen, daß wir in dieser Hinsicht in einem Zeitalter der pädagogischen Experimente leben; wir müssen die Generationen bedauern, an welchen diese wechselnden Versuche gemacht werden, und wir dürfen nur die Hoffnung hegen, daß man durch Streit und Mißlingen hindurch schließlich, wenn auch erst spät, zu einem neuen Systeme und zu ruhigerer Fortentwicklung der Bildung gelangen wird.

Nur deshalb habe ich auf diese Gefahren, die jeder sieht, hier hingewiesen, weil das Geschick Hölderlins auf das innigste mit diesem modernen Bildungsproblem verwachsen ist, weil die Zerstörung seines hohen Geistes nur im verstärkten Maße und in großen Zügen dasjenige

darstellt, was im kleinen bei Tausenden und Abertausenden sich als Verwirrung und Verwilderung des Geistes erkennen läßt.

In der Tat, das moderne Individuum ist das resignierende. Wir alle sind „die Entsagenden" der „Wanderjahre". Nicht von jener Resignation auf die persönlichen Wünsche ist die Rede, welche zu allen Zeiten eine Pflicht des sittlichen Menschen gewesen ist, sondern von der bewußten Resignation auf eine alles umfassende Kenntnis des gesamten Kulturgehaltes. Wir haben keine Philosophie mehr und werden nie wieder eine haben, welche alle Erkenntnisse der Wissenschaften zu einem Weltbilde zusammenarbeitete. Aber darum darf das Leben des einzelnen nicht aufhören, im Ganzen zu wurzeln und sich mit dem Wesen der Gattung eins zu wissen. Je mehr das Streben in die Breite sich verbietet, um so notwendiger ist es, in die Tiefe zu graben. Mögen wir uns ein jeder in die Besonderheit seines Berufs mit seinem Wissen und Können verlieren, so darf uns doch das Verständnis für die höchsten Werte des Menschenlebens, denen sich unser kleines Leben an bestimmter Stelle einzuordnen hat, nicht verloren gehen; und von der philosophischen Besinnung dürfen wir verlangen, daß sie uns eben diesen Zusammenhang der höchsten Wertbestimmungen zum Bewußtsein bringe und uns aus unserem Sonderdasein in die Höhe der Humanität emporhebe. Das bleibt uns immer übrig, den reinen Gehalt allen menschlichen Kulturlebens, die Ideale unserer Geschichte im Bewußtsein zu erhalten und ihnen unser persönliches Leben einzuordnen. In unserem Erkennen und Wissen sind wir keine unbefangen einheitlichen Menschen mehr: aber im tatkräftigen Glauben an die Ideale sollen wir es immer bleiben.

Die Erneuerung des Hegelianismus.

(Heidelberger Akademierede am 25. April 1910.)

Der große Anreger und Begründer der europäischen Akademien, Leibniz, wollte dereinst der Philosophie keine eigene Stelle in der Akademie zugestehen. Die Aufgabe der Akademie liegt — im Unterschiede einerseits von dem gelehrten Unterricht, andererseits von der allgemeinen Literatur — bei der Spezialforschung, und für sie mochte Leibniz ein eigenes Gebiet der Philosophie nicht anerkennen. Vielmehr sollte die Gesamtheit der Einzelforschungen schließlich von selbst der Philosophie in dem Sinne zugute kommen, wie sie als zusammenfassende Gesamtwissenschaft sich damals auffaßte. Das war charakteristisch für die klassische Zeit der dogmatischen Metaphysik. Sie glaubte alle Erforschung des Einzelnen, alles besondere Wissen den speziellen Disziplinen überlassen zu sollen und behielt sich selbst nur ein harmonisierendes Zusammenarbeiten der Ergebnisse vor. Auch wenn sich dies in dem Maße als eine ernste begriffliche Arbeit darstellte, wie es bei Leibniz selbst der Fall war, so hatte es doch eine Art von künstlerischem Einschlag, wie man ihn später mit dem Ausdruck „Begriffsdichtung" bezeichnet hat, und damit geriet es zu den belles lettres in die gefährlich enge Nähe, die für die Philosophie des ganzen achtzehnten Jahrhunderts und namentlich für die Aufklärungsphilosophie charakteristisch geblieben ist.

Durch Kant haben sich diese Verhältnisse geändert. Die Philosophie ist jetzt eine Spezialwissenschaft mit eigenem Forschungsgebiet. Sie ist es anerkannterweise zunächst in dem negativen Sinne, daß sie gern darauf verzichtet, das von den andern Wissenschaften bereits Erkannte irgendwie ihrerseits von neuem erkennen oder durch metaphysische Beziehungen etwa ergänzen zu wollen. Nur nachzüglerische Gewöhnungen, an denen es natürlich nicht gänzlich fehlt, halten heutzutage wohl noch an jenen Bestrebungen fest. Unsicherer ist die Formulierung für die positive Abgrenzung und inhaltliche Bestimmung des eigenen Forschungsgebietes der Philosophie: sie ist noch nicht in eindeutiger und allgemein angenommener Weise bestimmt.

Kant hat dies Forschungsgebiet mit dem Namen der Kritik der Vernunft bezeichnet: wobei unter Kritik die Besinnung, die systematische Besinnung auf die prinzipiellen Grundlagen alles Vernunftlebens, die wissenschaftliche Bloßlegung der Grundstruktur aller Kulturfunktionen zu verstehen ist. Das ist tatsächlich der Ertrag der kantischen Kritiken, wenn auch diese Formel selbst bei Kant nicht zu finden und vielleicht sogar ihr Sinn in dieser Weise ihm nicht geläufig ist. Seine Transszendentalphilosophie ist in ihren Ergebnissen die Wissenschaft von den Prinzipien alles dessen, was wir jetzt mit dem Namen Kultur zusammenfassen. Sie forscht nach den begrifflichen Grundlagen des Wissens, der Sittlichkeit, des Rechts, der Geschichte, der Kunst, der Religion: und sie tut es in dem Sinne, daß diese Grundlagen in ihrer sachlichen Selbstverständlichkeit aufgedeckt werden, wie sie, unabhängig von aller empirischen Erfassung durch das individuelle oder durch das historisch gemeinsame Bewußtsein, an sich gelten. Nichts anderes ist der Sinn des Apriori bei Kant, dieses so vielfach mißverstandenen Wortes. Denn jenes sachlich Selbstverständliche ist, wie es Lotze gelegent-

lich fein gezeigt hat, nicht das psychologisch Ursprüngliche; es muß durch die fortschreitende Reflexion der Selbstverständigung des Bewußtseins erst aufgedeckt und zur Anerkennung gebracht werden. Auch hier gilt das aristotelische Wort: das πρότερον τῇ φύσει ist das ὕστερον πρὸς ἡμᾶς.

Diesen Charakter einer umfassenden Kulturphilosophie hat der kantische Kritizismus erst allmählich angenommen. Er wurde aufgerollt an der Kritik der Wissenschaft und von da durch die sachliche Notwendigkeit weitergedrängt von einer Kritik zur anderen. Alle formalen Schwierigkeiten, die wir bei dem Verständnis Kants in der Abgrenzung zwischen der Kritik der Vernunft und dem System der Vernunft antreffen, beruhen schließlich auf diesem entwicklungsgeschichtlichen Verhältnis und alle scheinbaren Unstimmigkeiten verschwinden, sobald man sich dieses deutlich gemacht hat.

Dieser Entwicklungsgang aber hat sich in der deutschen Philosophie des letzten halben Jahrhunderts wiederholt. Auch bei ihrer Erneuerung ist Kants Lehre zunächst als Erkenntnistheorie aufgerollt und einseitig darauf beschränkt worden. Schon Schopenhauer hatte die praktische Philosophie Kants und alle ihre Konsequenzen abgelehnt, und wenn man nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts die Philosophie vermeintlich im Sinne Kants als Spezialwissenschaft behandelte, so galt sie als Erkenntnistheorie und nur als solche. Dieser Bann ist nun in den letzten Jahrzehnten durchbrochen, und wiederum ist die Gesamtheit der Vernunftbetätigungen in ihrem begrifflichen Grundstock zum Forschungsgebiet der Philosophie geworden. Und das ist in der Tat ein Boden für gemeinsame fruchtbare Begriffsarbeit, wie nur in irgendeiner anderen der besonderen Wissenschaften, und ein reiches Feld für eingehende, bestimmt zu formulierende Aufgaben der Untersuchung. So gefaßt, ist die

Philosophie nicht mehr ein allgemeines Gerede „übers Ganze“, sondern ernste Begriffsarbeit an Sonderproblemen, die man nur frisch und ohne große methodologische Umständlichkeit anpacken soll.

So hat die Philosophie ihr Eigenrecht und ihre Forschungsstelle auch in einer Akademie und soll sich an deren Arbeiten in diesem Sinne beteiligen. Aber wenn ihr Vertreter an einem festlichen Tage zu Worte kommt, wo die Akademie nach außen heraustritt und sich des Interesses weiterer Kreise dankbar freuen darf, dann wird er, wie es auch dem Vertreter jeder anderen Spezialwissenschaft erlaubt wäre, nicht solche Detailarbeit als Probe vorlegen, sondern für ein Allgemeineres zu interessieren suchen und womöglich eine Frage aufwerfen, die mit der gegenwärtigen Stellung seiner Wissenschaft zu dem geistigen Gesamtleben enger zusammenhängt.

Versuche ich derartiges, so reizt es mich heute, über eine Tatsache Rechenschaft zu geben, die wohl jedem auffällt, der sich einigermaßen mit der gegenwärtigen Philosophie, mit ihrem literarischen und akademischen Betriebe beschäftigt, eine Tatsache, die dabei überall eine gewisse Verwunderung erweckt: das ist die Erneuerung des Hegelianismus.

Diese Tatsache kann man nicht verkennen, und man soll sie nicht unterschätzen. Sie bedeutet mehr als eine Mode des Tages. Hegel erfährt, wie Kant, im Wechsel der Generationen den Wechsel der Anerkennung, und zwar in noch extremerer Weise. Begeistert einst von einer ganzen Generation empfangen — dann verachtet, vergessen, der Verhöhnung preisgegeben — scheint er nun zu intensiver Wirkung neu emporzusteigen. Von Tag zu Tag mehren sich die literarischen Arbeiten über seine Philosophie, aus den auf der Berliner Bibliothek lang vergessen lagernden Papieren wird seine Entwicklung mit glücklichem Erfolge studiert, seine Bücher werden neu

aufgelegt, und seine Gesamtwerke, die man dereinst für ein Billiges erwerben konnte, sind ein wertvoller antiquarischer Besitz geworden. Vor allem aber, die neueste Arbeit der Philosophie zeigt sich überall durchtränkt von seinen Gedanken, und das junge Geschlecht sehen wir in neuer Begeisterung an seinen Schriften, deren krause Darstellung ihren Schrecken verloren zu haben scheint, sich abmühen.

Dem älteren Geschlecht, dessen Bildung in die mittleren Zeiten des vorigen Jahrhunderts zurückgreift, kommt dies Wiederaufleben der „Hegelei" gar wunderlich vor. Man hat sich damals wohl an den Absonderlichkeiten und Verkehrtheiten der Hegelschen Terminologie, an manchen Verschiefungen tatsächlicher Bestände weidlich belustigt; man hat auch gern Schopenhauers Tiraden gegen den „großen Charlatan" genossen und meist gemeint, daß man den für immer los sei. Und nun ist er wieder der große Mann, nun soll wohl gar jenes Gerede von An-sich, Für-sich und An- und Für-sich wieder losgehen?!

Was bedeutet diese Auferstehung Hegels? und wie verträgt sie sich mit dem, was ich vorhin über unsere Philosophie als Spezialwissenschaft gesagt habe? Ist nicht gerade Hegel wieder ein Metaphysiker alten Stils gewesen? Gilt er nicht als der, welcher das von Kant Zertrümmerte neu errichtet und damit das von Kant Geschaffene wieder verdorben hat? der die alten Prätensionen der Philosophie wieder mit der äußersten Rücksichtslosigkeit gegen die übrigen Wissenschaften hervorgekehrt hat? Und der soll wieder unser Führer werden?

Offenbar ist es erforderlich, in dieser Bewegung scharf zu scheiden und damit so klar wie möglich die Grenzen zu bestimmen, in denen diese neuhegelsche Bewegung gehalten werden muß, wenn sie nicht wieder eine Gefahr für eine ernste und wissenschaftliche Philosophie werden soll.

Das gilt vor allem mit Rücksicht auf die Motive,

welche zu der Neubelebung des Hegelianismus aus den Bedürfnissen geführt haben, die von dem geistigen Gesamtzustand unserer Tage her an die Philosophie Antwort heischend herangebracht werden. Es ist der Hunger nach Weltanschauung, der unsere junge Generation ergriffen hat und der bei Hegel Sättigung sucht. Wir haben hier nicht zu fragen, durch welche Wandlungen der geistigen Lage, durch welche Erlebnisse der Volksseele, welche Geschicke des Gesamtlebens diese Stimmung erzeugt worden ist: genug, sie ist da, und sie entlädt sich mit elementarer Gewalt. Unsere Literatur, unsere Kunst, unsere Wissenschaft lassen sie überall erkennen. Und wenn sich dies Geschlecht aus positivistischer Verarmung und materialistischer Verödung zu geistigen Lebensgründen zurücksehnt und zurücksucht, ist es da zu verwundern, daß, da ihm keine neue eindrucksvolle Philosophie geboten wird, es an der Lehre zu haften beginnt, die ihm das Universum als Entwicklung des Geistes in großen Zügen vorführt? Gerade in diesem Sinne kann man bei den persönlichen und den literarischen Formen des Neuhegelianismus vielfach den Einschlag des religiösen Motives beobachten, das in den Weltanschauungsbedürfnissen einer aufgeregten Zeit noch immer sich so lebhaft als wirksam erwiesen hat.

Je mehr aber aus der erdrückenden Masse des Einzelnen und des Äußerlichen die Sehnsucht der Zeit zu einem Gesamtsinn aller Wirklichkeit emportauchen möchte, um so faszinierender wirkt die imponierende Einheit und die grandiose Geschlossenheit der systematischen Komposition, worin der Hegelsche Panlogismus sich darstellt. Sie hat auch zweifellos etwas an sich, das den ästhetischen Sinn zu befriedigen geeignet ist, und gerade dieses Moment entscheidet sicher vielfach über Fichte, Schelling und Herbart hinaus für Hegel. Dazu kommt der entwicklungsfrohe Optimismus, der seine Lehre durchpulst, das Ver-

trauen in die Macht der Vernunft, womit er gegen die düstere Predigt Schopenhauers vom Elend der Welt obsiegt. Und endlich bricht gegenüber dem schrankenlosen Individualismus, mit dem eine Zeitlang Nietzsche unser Volk berauscht hat, in der junghegelschen Strömung die Hingabe an eine geistige Gesamtheit, an einen vernünftigen und allgemeingiltigen Lebensinhalt kräftig durch.

In diesem Sinne bedeutet die „Rückkehr zu Hegel" entschieden eine Art von Gesundung, und sie wird diese Mission erfüllen, wenn sie sich freihält von den wunderlichen Äußerlichkeiten und von den metaphysischen Übereilungen des alten Hegelianismus — wenn sie die Schale abzuwerfen und den Kern festzuhalten vermag. Dazu aber ist es erforderlich, daß auch die begriffliche Arbeit der wissenschaftlichen Philosophie sich mit entschiedenem Bewußtsein die Momente zu eigen macht, welche sie selbst bei Hegel für die Lösung ihrer eigenen Aufgaben finden kann: und an solchen fehlt es wahrlich nicht.

Wenn die Philosophie nach Kant sich mit ihrer begrifflichen Arbeit auf die Entwicklung des Systems der Vernunft richten mußte, so ist es in der Tat ein notwendiger Fortschritt gewesen, der von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel führte, und die Wiederholung dieses Prozesses in dem Fortschritt der neuesten Philosophie vom Neukantianismus zum Neuhegelianismus ist nicht zufällig, sondern besitzt in sich eine sachliche Notwendigkeit.

Es gilt jenes Apriori zu erforschen, das sachliche An-sich der Vernunft, das unabhängig von aller empirischen Erfassung für die Welt der Erfahrung und damit über diese hinaus gilt. Diese Erforschung aber können wir nur mit der menschlichen Vernunft und von ihr aus anstellen. In ihr wird das Apriori, eingebettet in ihren empirischen Tätigkeiten, von uns vorgefunden, um durch die philosophische Kritik herausgearbeitet und in ihrem

Geltungsrechte begriffen zu werden. Das meinte Kant mit seiner Frage nach dem Rechtsgrunde der synthetischen Urteile a priori. Unser Bewußtsein findet in sich, zwar nicht auf den ersten und oberflächlichen Anblick, aber bei ernster Selbstdurchforschung eine Anzahl von Voraussetzungen, ohne die das gemeinsame Geistesleben, welches das Wesen aller Kultur ausmacht, unmöglich sein würde. Diese Voraussetzungen lassen sich als Sätze formulieren, die wir mit dem Anspruch auf unbedingte Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit behaupten, deren Geltung wir aus den Daten unserer Erfahrung niemals vollständig begründen können und die wir doch als für diese Erfahrung allgemein und notwendig geltend anerkennen. Solche Voraussetzungen liegen allem wissenschaftlichen Denken, aller sittlichen Lebensgemeinschaft, aller künstlerischen Betätigung im Schaffen und Genießen, aller religiösen Überzeugung und Übung zugrunde. Sie sollen von der Philosophie in ihrer sachlichen Geltung zur Evidenz gebracht werden, aber sie müssen eben deshalb zunächst mit systematischer Vollständigkeit festgestellt werden.

Wie soll nun diese Erforschung und tatsächliche Konstatierung jener synthetischen Urteile a priori, die ihrer philosophischen Kritik vorhergehen muß, in gesicherter Weise erfolgen? Das war die methodische Grundfrage der nachkantischen Philosophie, und es gab für sie im Grunde nur zwei mögliche Antworten, und diese sind von den beiden Philosophen gegeben worden, die nacheinander auf dem Heidelberger Katheder gestanden haben: Fries und Hegel. Nach dem einen erfolgt diese Erforschung aus der Erfahrung des individuellen Seelenlebens mit allen seinen Auszweigungen, nach dem andern aus der Erfahrung der menschlichen Gattungsvernunft in allen ihren historischen Gestaltungen. Nach dem einen ist das Organon der Philosophie die Psychologie, nach dem andern die Geschichte. Beide Philosophen sind im Prinzip gleich weit

entfernt davon, die tatsächliche Geltung jener Vernunftwerte, die sie, psychologisch der eine und historisch der andere, vorfinden, mit der philosophischen Geltung zu verwechseln, die es erst durch die Kritik aus der sachlichen Selbstverständlichkeit zu begründen gilt: beide verfahren also in der Absicht, das empirisch Festgestellte nur als das Material für die kritische Bearbeitung zu benutzen.

Diese beiden Methoden, die psychologische und die historische, erscheinen in der Entwicklung von Kant selbst gewissermaßen als die antithetischen Pole. Kants erste kritische Arbeiten, die Erkenntnistheorie der Inauguraldissertation (wenn man diese schon mitzählen will) in der entschiedensten Weise, aber doch auch noch diejenige der Kritik der reinen Vernunft und der Prolegomena, nehmen als Organon der philosophischen Kritik deutlich die Psychologie: und es ist bekannt, wie schwierig und vieldeutig sich diese Erkenntnistheorie in ihrer kritischen Eigenart aus den psychologischen Feststellungen hat herarbeiten müssen. Die Analyse der Erfahrung, die das Wesen dieser Theorie ausmacht, hat zwar ihr Ziel in dem kritischen Verständnis und der logischen Begründung eines historisch gegebenen Kulturproduktes, nämlich der Wissenschaft und speziell der Naturwissenschaft in der Newton'schen Form: aber ihre Untersuchungen gehen durchaus von dem Standpunkt der psychologischen Erfahrung aus. Ihre Gliederungen und Einteilungen, ihre Voraussetzungen über Seelenvermögen und deren Beziehungen zueinander zeigen überall deutlich die Eierschalen der psychischen Anthropologie. Je mehr aber Kant durch die Kritik der praktischen Vernunft hindurch zu der Untersuchung der übrigen Kulturbereiche fortschreitet, der Kunst, des Rechts, der geschichtlichen Entwicklung, der Religion — um so mehr verschieben sich die empirischen Vorlagen und Grundlagen seiner Kritik aus dem psychologischen auf das historische Gebiet. In seiner Religionsphilo-

sophie endlich kommt das neue methodische Prinzip mit voller Klarheit durch die Fragestellung heraus: wieviel von dem geistigen Inhalt der historischen Religion hat seine apriorische Geltung in der bloßen Vernunft? Und wie in der ersten Zeit manches Psychologische sich in das kritisch Giltige einzuschleichen wußte, so nunmehr manches Historische. So hat schon Kant die Gefahren beider Methoden an sich erlebt und mit ihnen gerungen, erst die des Psychologismus und dann die des Historismus.

Der Weg aber, den er von der Inauguraldissertation bis zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ beschrieben hat, ist in der auf ihn folgenden Generation der Weg von Fries zu Hegel: und fragen wir uns, weshalb wir das als einen Fortschritt ansehen, so lassen sich die Gründe, die für den Vorzug der Hegelschen Art sprechen, leicht und einfach einleuchtend machen. Für die Psychologie ist der Mensch als Naturwesen gegeben; sie erforscht die Gesetze der seelischen Bewegung, die er im Prinzip mit allen animalen Wesen teilt, die formalen Bestimmungen der Bewußtseinsvorgänge in Assoziationen und Apperzeptionen von Vorstellungen, Gefühlen und Volitionen. Diese formalen Prozesse nun sind für die Inhalte, für deren Wert und Sinn und für ihre Vernunftbedeutung an sich völlig indifferent, und die Sonne dieser Naturgesetzlichkeit leuchtet gleichmäßig über Ungerechtes und Gerechtes. Als Naturwissenschaft ist die Psychologie unfähig, Vernunftwerte kritisch zu bestimmen oder gar zu begründen. Schon Aristoteles hat die Lehre vom *νοῦς* als ein völlig Neues über der Lehre von der *αἴσθησις* und der *ὄρεξις* errichtet. Nur insofern als die Vernunftwerte Inhalt und Gegenstand für die psychischen Funktionen des Vorstellens, Fühlens, Begehrens werden können — aber sie können es formal nicht anders als alle beliebigen sonstigen Inhalte —, nur insofern kann von den Vernunftwerten auch in der Psychologie

die Rede sein. Aber sie sind in dieser eben immer nur geborgt, der Psychologe weiß von ihnen nur zufällig, weil er selber als Kulturmensch die ganze Fülle der historischen Tradition in sich hat. Denn der eigentliche Herd für unser Wissen von den Kulturwerten ist eben die Geschichte, in der sie mit der fortschreitenden Zusammenschmelzung der Völker zur Menschheit durch das Ringen der Gesamtheit erworben werden — Wissenschaft, Moral und Recht ebenso, wie Kunst und Religion. Der Mensch als Vernunftwesen ist nicht psychologisch gegeben, sondern historisch aufgegeben. Nur als geschichtliche Wesen, als die in der Entwicklung begriffene Gattung haben wir Anteil an der Weltvernunft. Darum ist die Geschichte das wahre Organon der Philosophie: hegelsch zu reden, der objektive Geist ist die Wohnstätte des absoluten Geistes.

Deshalb ist die Philosophie von heute wieder im Begriff, zu der Hegelschen Methode zurückzukehren: aus dem historischen Kosmos, wie ihn die Erfahrung der Kulturwissenschaften darbietet, die Prinzipien der Vernunft herauszuarbeiten. Mit einer Art von grotesker Vergrößerung und Vergröberung hat man jenen Weg von der einen zu der anderen Methode noch einmal durchlaufen müssen. Die Erneuerung des Kantianismus, wie sie vor fünfzig Jahren einsetzte, war, wie vorhin erwähnt, einseitig erkenntnistheoretisch orientiert, und schon deshalb lief sie, auch wenn nicht noch andere Momente hinzugekommen wären, sehr bald in Psychologismus aus und verstrickte sich in einen Relativismus, dem die Vernunftwerte unter den Händen zerrannen in anthropologische Notwendigkeiten und Erforderlichkeiten. Aus der „Kritik“ wurde schließlich nur eine Konstatierung des empirisch Tatsächlichen und im besten Falle ein Versuch seiner naturgesetzmäßigen Erklärung; und es war eine unvermeidliche Konsequenz, daß dieser Psychologismus zeitweilig sich auch die Ethik und die Ästhetik zu erobern versuchte, als das

hoffnungslose Beginnen, die Vernunft, den Sinn und den Wert des Menschenlebens lediglich aus seinen natürlichen Gegebenheiten zu begreifen. Das ergab dann zuletzt den Verzicht auf eine eigene Aufgabe der Philosophie neben der Psychologie und damit zugleich eine Verödung und Entleerung dieser Psychologie selbst, indem sie zu einem dilettantischen Betriebe desjenigen verkümmerte, was der Physiologe besser macht.

Von diesem Tiefpunkt ihrer Wellenbewegung hat sich die Philosophie allmählich zu dem ganzen Kritizismus zurückgefunden, der die historische Grundlage verlangt. Schon wenn man die Aufgabe der Erkenntnistheorie von der Kritik der Naturforschung, auf die sie Kant im Sinne seiner Zeit eingeschränkt hatte, auf die Kritik der Kulturforschung erweiterte, die sich inzwischen in den historischen Wissenschaften so mächtig betätigt hat, schon damit wurden in den Umkreis des theoretischen Denkens die Prinzipien der Wertung hineinbezogen, und seitdem Lotze die Rücksicht auf das Reich der Werte als entscheidendes Moment bereits für die logische Theorie eingeführt hatte, wurde dem philosophischen Denken die ganze Fülle der historischen Entwicklung der Vernunftwerte von neuem als das fruchtbare Feld für seine begriffliche Durcharbeitung eröffnet.

Das ist der Sieg, den Hegel von neuem über Fries zu erringen im Begriffe ist. Aber dieser Sieg darf nicht erkauft werden durch den Verfall in den Historismus, welcher eine mindestens ebenso bedenkliche Art des Relativismus ausmacht, wie der Psychologismus. Die Bedeutung der Geschichte als des Organon der Philosophie darf nicht besagen, daß nun alles historisch Geltende als Vernunftwert einfach hingenommen werden soll. Auch diese Empirie gibt eben nur das Material für die philosophische Kritik, deren Prinzip man am besten als Evidenz der immanenten Sachlichkeit bezeichnen kann.

Gerade in dieser Hinsicht aber bietet die Hegelsche Philosophie zur Überwindung jener Gefahr des Historismus selber die beste Waffe. Damit berühren wir tiefgreifende Probleme, mit denen die neueste Philosophie beschäftigt ist und für die deshalb die prinzipielle Grundlage des Hegelianismus eine besondere Bedeutsamkeit besitzt.

Wir erleben die Vernunftwerte freilich als denkende Menschen in unserer Erfahrung immer so, daß sie sich uns als Inhalte und Gegenstände unserer Funktionen, psychologischer oder historischer Tätigkeiten darbieten. Aber — und das hat Hegel mit aller Energie hervorgehoben — ihre Vernünftigkeit oder ihr Vernunftwert ist offenbar von diesen unsern Tätigkeiten selbst völlig unabhängig. Umgekehrt erhalten unsere Tätigkeiten ihren Vernunftwert erst dadurch, daß sie diese Inhalte zu ihren Gegenständen machen. Ein Satz wird nicht dadurch wahr, daß wir ihn bejahen: sondern wir sollen ihn bejahen, weil er wahr ist. Eine Gesinnung wird nicht dadurch gut, daß wir sie billigen: sondern wir sollen sie billigen, weil sie gut ist. Das sind elementare und unangreifbare Erlebnisse des logischen und des ethischen Gewissens. Für diese Unabhängigkeit der Vernunftwerte von den Funktionen menschlicher Vernunft, mag diese individuell oder historisch tätig sein, für dies An-sich-bestehen der Wahrheit, das doch keine gemeine Wirklichkeit, weder im Sinne des dinghaften Seins noch in der Art des tatsächlichen Geschehens bedeutet, hat Lotze den glücklichen Terminus des „Geltens" eingeführt, und er hat damit in den berühmten und fundamentalen Paragraphen seiner Logik (316 ff.) die geistreiche und glänzende Deutung der Platonischen Ideenlehre und des Sinnes vom Begriffe des ὄντως ὄν gegeben. Aber dieselbe Erörterung leitet bei Lotze auch die bedeutsame Schlußwendung seiner Logik ein, mit der er sich — vorbildlich — zu Hegel bekannt hat.

Dies Gelten der Vernunftwerte, wodurch sie für die

menschlichen Vernunftfunktionen zu den Normen werden, denen diese sich fügen sollen, ist der äußerste Punkt, bis zu welchem die Analyse der kritischen Philosophie vordringen kann. Ihre unmittelbare Evidenz in ihrer immanenten sachlichen Selbstbegründung für das empirische Bewußtsein zur tatsächlichen Geltung zu bringen, ist das ganze Geschäft der Philosophie. Und das ist ihr Unterschied von der neuen Metaphysik.

Bei Kant ist dies An-sich-gelten in dem Begriff des „Bewußtseins überhaupt" gemeint. Er bezeichnet damit den Ort für alle Voraussetzungen immanent sachlicher Notwendigkeit, auf denen die Erfahrung, d. h. die von uns erlebte Vernunftbetätigung beruht, und ihre systematische Einheit nennt er das Prinzip der Apperzeption. Was es zunächst in seiner wissenschaftstheoretischen Bedeutung besagen will, läßt sich vielleicht am einfachsten so formulieren: Alle Inhalte der äußeren Erfahrung erlangen erst dadurch Gegenständlichkeit, d. h. allgemeine und notwendige Geltung, daß sie in den Zusammenhang desselben einen unendlichen Raums eingestellt sind, der selber kein Gegenstand der Erfahrung ist; ebenso erlangen alle Erlebnisse überhaupt nur dadurch Gegenständlichkeit, d. h. allgemeine und notwendige Geltung, daß sie in die Ordnung derselben einen unendlichen Zeit eingestellt sind, die selber niemals erlebt wird: und ebenso erhält alles, was für uns gegenständliche Realität als Substanz oder Funktion haben soll, diese allgemeine und notwendige Geltung erst dadurch, daß es in den Kategorien, d. h. in den Formen der transszendentalen Apperzeption desselben einen Subjektes gedacht wird, das selber niemals Gegenstand der Erkenntnis ist.

Nun hatte schon Kant alle Mühe, dieses „Bewußtsein überhaupt" vor der metaphysischen Ausdeutung zu schützen, die ihm sein eigenes persönliches Weltanschauungsbedürfnis nahelegte. Der zunächst hypothetisch eingeführte „in-

tuitive Verstand", der intellectus archetypus, dann — nach den Postulaten der praktischen Vernunft — in der Kritik der Urteilskraft das „übersinnliche Substrat der Menschheit", das alles waren schüchterne Ansätze zur Metaphysizierung des „Bewußtseins überhaupt", denen Hegel nur den rechten Namen gab, wenn er es Gott nannte. Denn es gehört zum unerläßlichen Inventar des religiösen Bewußtseins, den Inbegriff und den einheitlichen Zusammenhang aller Inhalte, denen jenes Gelten zukommt, als seiend im Sinne einer metaphysischen Realität zu denken. Hier ist also der Punkt, an dem auch dem Neuhegelianismus die kritische Grenze in dem alten kantischen Sinne zu ziehen ist.

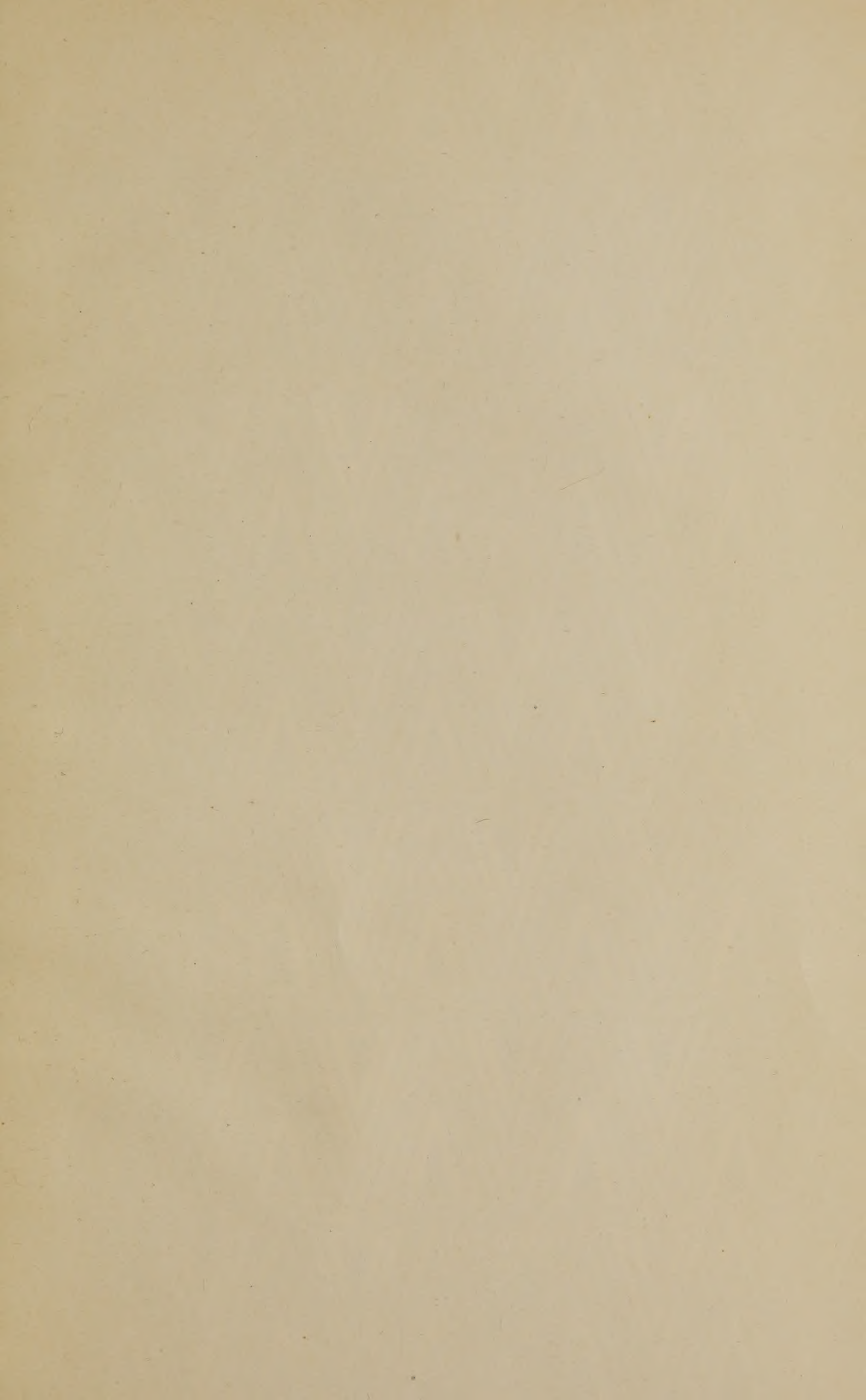
Aber damit ist noch ein anderes geboten. Es betrifft den Zusammenhang der Vernunftwerte. Er ist durch das Postulat der Vernunfteinheit aufgegeben, aber nicht gegeben. Wir finden sie, historisch bedingt, einzeln und in einzelnen Zusammenhängen vor, die wir nachzuerleben vermögen, als die Inhalte unserer Vernunftfunktionen. Indem aber ihr Gelten von diesen unseren Funktionen unabhängig ist, wird ihr immanent sachlicher Zusammenhang in seiner Totalität zu einer notwendigen Voraussetzung, aber auch zu einem unlösbaren Problem — geradeso wie dereinst bei Platon die *κοινωνία τῶν ἰδεῶν*. Hegel bezeichnete diesen Zusammenhang in seiner eigenartigen Sprache als die Bewegung der Wahrheit in sich selbst, als die Selbstentzweiung der Idee, die aus ihrer Zerrissenheit zu sich selbst zurückkehre. Er dachte in dieser Selbstbewegung des Gedankens zugleich die Unabhängigkeit des Geltens-an-sich von der Anerkennung durch irgendwelche empirische Bewußtseinsfunktionen und die notwendige Verknüpfung der Vernunftwerte untereinander. Dies zu verstehen, war der Sinn seiner dialektischen Methode. Er meinte damit jenes letzte Problem zu lösen, das Kant als die Spezifikation der Natur formuliert

hatte: zu begreifen, wie die Gliederung, in der sich für unsere Erfahrung das Universum darstellt, als eine innere Notwendigkeit in der Idee des Ganzen begründet ist. Statt die Welt analytisch zusammenzubuchstabieren, sollte die Philosophie sie synthetisch konstruieren.

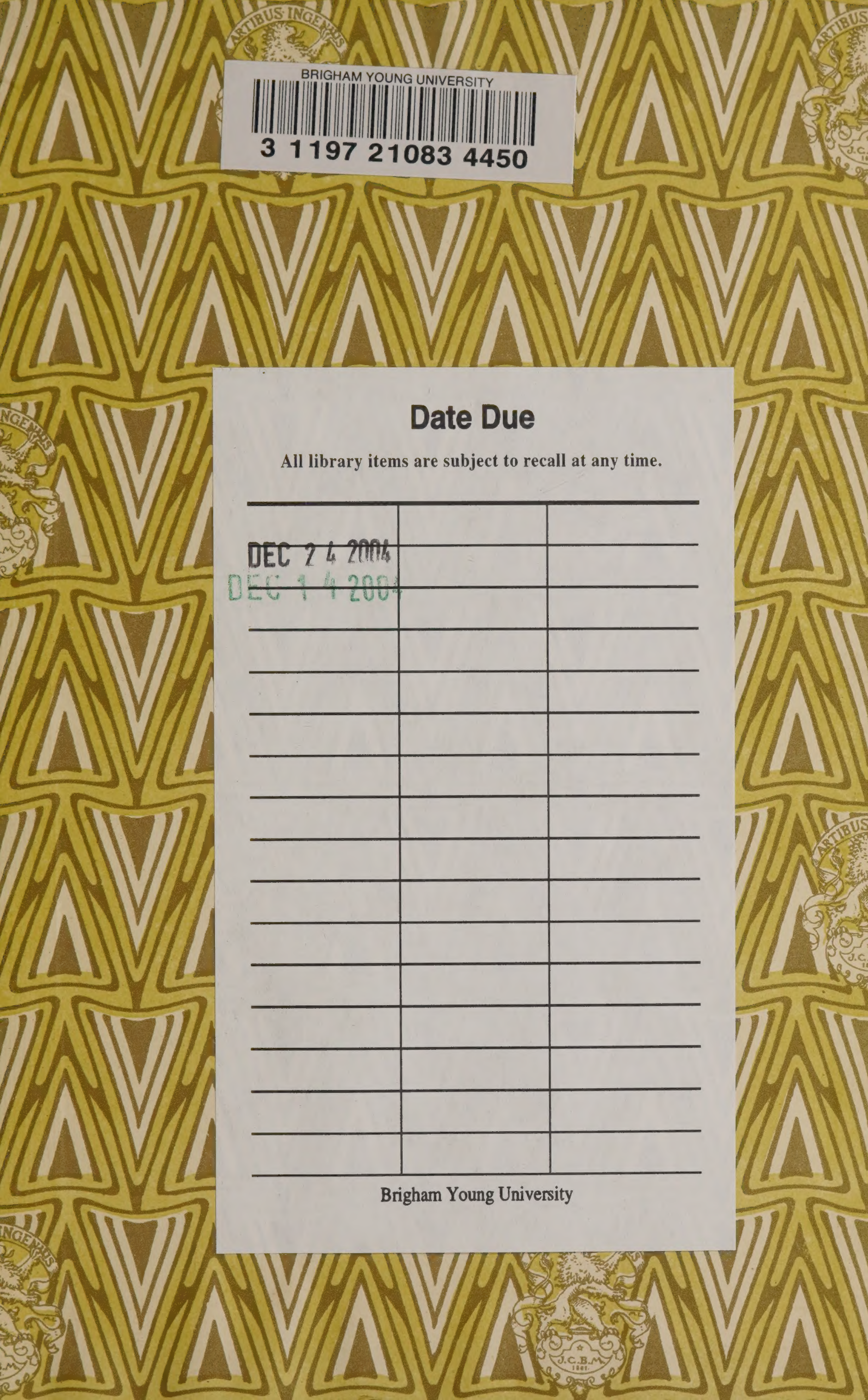
Die dialektische Methode hängt somit auf das genaueste mit der metaphysischen Hypostasierung der Ideen zusammen, und so sehr wir die Feinfühligkeit und den bohrenden Tiefsinn, vor allem aber die Zähigkeit der begrifflichen Arbeit bewundern mögen, mit der Hegel, namentlich in dem Filigranwerk seiner Logik, einzelne Zusammenhänge genial aufgedeckt hat, so wenig kann doch solche Dialektik als Ganzes wieder die Methode der Philosophie bilden. Deshalb wird die Philosophie, wenn sie als eigene Wissenschaft eine Spezialforschung über die begriffliche Struktur alles Kulturbewußtseins sein will, starken Anlaß haben, sich den formalen Eigenarten und Unarten ebenso wie den metaphysischen Neigungen des Hegelianismus gegenüber äußerst vorsichtig zu verhalten. Aber ich glaube doch verständlich gemacht zu haben, wie sehr einerseits die Erneuerung des Hegelianismus, die wir erleben, aus den Weltanschauungsbedürfnissen zu begreifen ist, die von außen her als gebieterische Anforderungen an die heutige Philosophie herantreten, und wie intim andererseits die Beziehungen der Hegelschen Begriffsarbeit zu den eigensten Aufgaben der wissenschaftlichen Philosophie selbst sind.

Eines aber möchte ich zum Schluß auch nicht unerwähnt lassen. Aus der aufgeregten und leidenschaftlich zerrissenen geistigen Lage, in der wir stehen, tönt uns in lauter Vielstimmigkeit der Ruf nach einer Philosophie der Tat und des Willens entgegen. Ja, in einer schwer begreiflichen Selbsttäuschung verlangt wohl gar eine solche Philosophie von sich selbst, sie solle die Vernunftwerte nicht suchen oder verstehen, sondern gesetzgebend neu er-

zeugen. Diesem Treiben gegenüber kann die Versenkung in den gewissenhaften Ernst, mit dem die Hegelsche Philosophie die Vernunft in der Welt bis in das Einzelnste hinein zu verstehen und begrifflich herauszuarbeiten sucht, — kann die Erneuerung dieser mühseligen Forscherandacht zum Kleinen, die doch aus dem Großen heraus denkt, nur eine wohltätig erzieherische Wirkung haben. Vor allem aber wird sie geeignet sein, den Zusammenhang der Philosophie mit den übrigen Einzelwissenschaften wieder so innig und fruchtbar zu gestalten, wie er in Hegels Zeiten — nicht zum Nachteil von beiden — gewesen ist.




J.C.B.M.


BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 21083 4450
Date Due
All library items are subject to recall at any time.
DEC 2 4 2004
DEC 1 4 2004
Brigham Young University

